# De la cadena al vínculo

## Una visión de la trata de esclavos



Ediciones UNESCO

Memoria de los pueblos

La Ruta del Esclavo

*En la misma colección:*

El andalús allende el Atlántico
Los códigos negros de la América española (1768-1842)
Destinos cruzados
Guía para la recolección de músicas e instrumentos tradicionales
Mi pueblo
El mundo árabe y América Latina

# De la cadena al vínculo

*Una visión de la trata de esclavos*

Director de la publicación: Doudou Diène

*Memoria de los pueblos*

---

Ediciones UNESCO

Los autores son responsables de la elección y de la presentación de los hechos que aparecen en esta obra, así como de las opiniones que en ella se expresan, que no son necesariamente las de la UNESCO y no comprometen a la Organización. Las apelaciones empleadas en esta publicación y la presentación de los datos que en ella aparecen no implican por parte de la Secretaría de la UNESCO ninguna toma de posición en cuanto al estatuto jurídico de los países, territorios, ciudades o zonas, o de sus autoridades, ni en cuanto al trazado de sus fronteras o límites.

Publicado en 2001 por la Organización de las Naciones Unidas
para la Educación, la Ciencia y la Cultura
7, place de Fontenoy, 75352 París 07 SP

Composición e impresión:
Imprimerie des Presses Universitaires de France, 41100 Vendôme

ISBN 92-3-303439-9

# Preámbulo

Tras el festival «Ouidah 92», acontecimiento de alcance mundial celebrado en esta ciudad histórica con la participación de muchos eminentes intelectuales, tuvo lugar en este mismo lugar, lleno de recuerdos, otra reunión con motivo de la puesta en marcha del proyecto internacional de la UNESCO denominado La Ruta del Esclavo, destinado a fomentar la reflexión sobre los medios y procedimientos por medio de los cuales los pueblos negros, antaño esclavizados y oprimidos, puedan afrontar juntos, con el apoyo de todos los pueblos del mundo, el desafío del desarrollo.

Lo peor para los pueblos negros no es haber sido víctimas, durante siglos, de la mayor deportación de la historia de la humanidad, la trata de esclavos; lo peor es que ellos mismos hayan interiorizado, hasta cierto punto, el discurso racista inherente a esta práctica, y hayan terminado por creerse inferiores; que hayan prestado oídos crédulos y a veces cómplices a las voces que pregonaban en todos los tonos su inferioridad congénita. Y voces así, las hay de todas clases, desde las más delirantes hasta las más ingenuas, desde la artillería pesada de obras aberrantes como el *Essai sur l'inégalité des races humaines* del conde de Gobineau, o el *Mein Kampf* de un tal Adolf Hitler, hasta las insidiosas declaraciones de políticos contemporáneos, por lo demás, personas serias, inteligentes y eficientes, que todavía creen poder afirmar en el siglo XXI que África no está madura para la democracia, amén de un artículo sensacionalista publicado en un semanario francés con el provocador título: «La pregunta tabú es: ¿hay que recolonizar el África?»

Si un proyecto como La Ruta del Esclavo puede ver la luz es porque son muchos los que no creen en estas pretendidas taras raciales, lo mismo que no creen en la superioridad intrínseca de ninguna «raza de señores»; porque sabemos que los azares de la historia se tienen que explicar en términos de historia; que las atrocidades de Rwanda, de la antigua Yugoslavia, o de Bosnia, remiten a

datos reales, y a un encadenamiento trágico de circunstancias que requieren hoy la acción concertada, lúcida e inteligente de hombres y mujeres de buena voluntad y de toda la comunidad internacional en vez del comentario burlón de algún analista superficial.

Es fácil de entender la rebelión del poeta, de esta voz que afirma que «durante muchos siglos Europa nos ha atiborrado de mentiras y henchido de pestilencias». ¿Europa? Césaire sería el primero en responder: no, aunque sí una cierta Europa, la responsable de la deportación del negro de las Américas y del Caribe. Pero no sólo es Europa; es también el Oriente Medio. No se puede silenciar el alcance de la trata oriental. Son muchos los que la han destacado en sus escritos y publicaciones, entre otros el lamentado Ibrahim Baba Kaké, historiador guineano de gran talento, fallecido bruscamente en julio de 1994, a quien rindo homenaje por su irreemplazable aportación a la investigación histórica africana.

A fin de cuentas, cualesquiera que sean el origen y el itinerario de la trata de esclavos, los resultados son, en algunos aspectos, los mismos: el menosprecio de uno mismo, la trágica interiorización de la inferioridad. En esto radica la verdadera tragedia. Y para acabar con ella hay que atreverse a derribar todo este montón de mentiras forjadas a lo largo de los siglos, recobrar la confianza en uno mismo y convencerse de que, como bien dice Césaire, «la obra del hombre apenas ha comenzado».

Benin está en la zona de la costa atlántica que los geógrafos llamaban, todavía no hace mucho, la Costa de los Esclavos. En este país cargado de historia, aunque quisiéramos, no podríamos olvidar la trata de esclavos. Todo nos la recuerda, desde el antiguo fuerte portugués y los restos de los fuertes franceses y británicos de Ouidah hasta los lugares que en Portonovo, Calavi y otros se llaman todavía hoy en las lenguas locales «mercados de esclavos», pasando por las ruinas del palacio real de Allada, donde vivía el abuelo de Toussaint Louverture (en efecto, el famoso general que desempeñó el papel que sabemos en la liberación de Haití durante la Revolución Francesa, Toussaint Louverture, era dahomeyano), sin olvidar la arquitectura de los viejos edificios de estilo brasileño construidos en Portonovo y Ouidah por los esclavos liberados que volvían del Brasil, las numerosas familias que todavía hoy llevan apellidos portugueses: De Souza, Da Silva, D'Oliveira, Freitas, Vieyra, D'Assomption, Da Conceiçao, D'Almeida, Paraiso, Garcia, por citar sólo unos pocos. Todo en Benin nos recuerda este vergonzoso tráfico de mano de obra servil y el pesado tributo que nuestros pueblos han tenido que pagar, muy a su pesar, al desarrollo y enriquecimiento de los países hoy industrializados, como tuve ocasión de decir no hace mucho en Nantes, en noviembre de 1993, durante una visita a la exposición que lleva el adecuado nombre de «Los eslabones de la memoria».

El Festival «Ouidah 92», al poner de relieve las permanencias culturales y más especialmente la sorprendente continuidad religiosa a ambas orillas del

Atlántico, supo recordar a los que podrían tener la tentación de olvidarlo que el vudú haitiano es un avatar del culto *vodun* que se sigue celebrando hoy en los países de aja-fon, en el sur de Benin y en el sur de Togo, que el candomblé brasileño es heredero del culto de los orixa que se sigue practicando todavía hoy en toda el área cultural yoruba, en el sur de Benin y de Nigeria; que el fon, el mahí y el yoruba, lenguas vernáculas nuestras, se emplean todavía hoy como lenguas sagradas al otro lado del Atlántico; que la ciudad de Kétou, en el departamento del Ouémé, en Benin, en el corazón del país yoruba, con su puerta mágica construida en el siglo XVII o XVIII, es todavía hoy, en la imaginería de los seguidores del candomblé, una ciudad santa.

Esta es la razón por la que Benin se sintió desde el primer momento tan identificado con el proyecto La Ruta del Esclavo, emprendido inicialmente por Haití, y del que una parte de nuestros intelectuales tuvo conocimiento en diciembre de 1989 en Abomey, con motivo de la celebración del centenario de la muerte del rey Glélé. Benin tuvo la satisfacción de participar, en agosto de 1991, en la primera reunión internacional de expertos, organizada en torno a este proyecto en Puerto Príncipe, Haití, y de tomar el relevo, como le proponía una recomendación de los expertos, hasta lograr la inscripción efectiva de este importante proyecto en el Programa Ordinario de la UNESCO y que ésta se hiciera cargo de él. Benin seguirá, no obstante, apoyándolo con el máximo entusiasmo.

En esta tarea, empero, no tendría ningún sentido para nosotros, los africanos, encerrarnos en el cultivo estéril del pasado, y menos aún complacernos en el discurso fácil de la recriminación.

Lejos de todo sentimiento de odio, debemos tratar de reconstruir la historia, superando las falsificaciones y demás mentiras interesadas, con espíritu fraternal y desde la creencia profunda en la unidad de la especie humana.

De nada serviría tampoco disimular nuestras propias responsabilidades en los desastres que se abatieron o siguen abatiéndose sobre nosotros. Nuestras complicidades en la trata de esclavos están bien demostradas, igual que nuestras divisiones absurdas, nuestros errores colectivos, la esclavitud como institución endógena, tan bien estudiada por los antropólogos historiadores, como Claude Meillassoux y Harris Memel-Foté, de Côte d'Ivoire –sin olvidar a uno de los primeros ensayistas dahomeyanos que escriben en francés Louis Hounkanrin–; la mala administración de los gobiernos, incluso las conductas depredadoras de algunos dirigentes. Y en la actualidad salta a la vista ese absurdo afán de poder, esa búsqueda ciega del poder por el poder que expone a nuestros pueblos a tantos sufrimientos inútiles.

Por último, ¿qué decir de Rwanda, de Liberia, de Somalia, de esta inmensa tragedia que asola cada día a nuestro continente de este a oeste, despertando los viejos demonios que parecían dormidos para siempre, ahondando antiguas divisiones, agravando tensiones a veces creadas enteramente, es cierto, por el colo-

nialismo, pero que se habrían podido superar, una vez terminado este sistema, con algo más de competencia y responsabilidad?

Estos dramas también forman parte de nuestra historia y nos impedirían, si acaso tuviéramos esa tentación, atribuir indefinidamente a los demás la responsabilidad de nuestras desgracias.

No obstante, el hecho cierto, incuestionable, es que no se puede entender nada del subdesarrollo ni de la pobreza extrema de África subsahariana si se omiten las calamidades históricas de las que ha sido víctima durante más de cuatro siglos: en primer lugar, la trata de esclavos, que iba a vaciarla de su sustancia; después, la colonización que, a su manera y pese a algunas aportaciones positivas, la mayoría accidentales, iba a completar esta obra diabólica, especialmente, haciendo perder a sectores cada vez amplios de nuestra población una confianza en sí mismos y una capacidad de iniciativa que necesitaban más que nunca.

Por todas estas razones, el proyecto La Ruta del Esclavo reviste la máxima importancia. Capítulos enteros de la historia de los pueblos negros y de la humanidad están esperando ser esclarecidos con una luz nueva; es preciso idear nuevas acciones dinámicas y definir o redefinir en todos los sectores nuevas perspectivas de cooperación Sur-Sur y Sur-Norte.

La puesta en marcha de este proyecto constituye un gran momento histórico. Podría ser, en muchos sentidos, un nuevo punto de partida. Puede darnos la oportunidad de rendir homenaje, una vez más, a todos aquellos (vivos y muertos) que han contribuido a devolver a los pueblos negros, de África y fuera de ella, la imprescindible confianza en sí mismos, la conciencia de su profundidad histórica y de su continuidad en el tiempo.

El destino de los pueblos negros es inseparable del destino de la humanidad. A la inversa, la humanidad no será nunca ella misma mientras existan en su seno una raza humillada, unos pueblos oprimidos, aplastados y sin horizontes. La mayor tarea en la actualidad es reinventar la esperanza. Juntos podemos. Juntos debemos.

Nicéphore Soglo,
Presidente de la República de Benin
1991-1996

# Prefacio

Al acoger la Conferencia de Constitución del Proyecto La Ruta del Esclavo, la ciudad de Ouidah ha querido ser el punto de encuentro de la memoria asumida y el acto fundador de un diálogo solidario en torno a un patrimonio común. En efecto, el proyecto La Ruta del Esclavo constituye, en el plano ético, una voluntad de asumir un hecho histórico trascendental ocultado durante mucho tiempo: el comercio triangular de la trata de esclavos. Símbolo de todas las violencias, el comercio triangular ha sido, de manera general, o bien silenciado, o bien tratado de pasada en los libros de historia, como un episodio más de las relaciones entre Europa y África.

En el discurso que pronunció en la 27ª sesión de la Conferencia General de la UNESCO, el Presidente de Benin, Sr. Nicéphore Soglo, supo interpretar la significación histórica y moral de esta ocultación citando al Premio Nobel de la Paz Elie Wiesel: «El verdugo mata siempre dos veces, la segunda vez con el silencio». Silencio es la ausencia o casi ausencia del tema de la trata de esclavos en la mayoría de los manuales de historia de la mayoría de los países del mundo. Silencio es también el no reconocimiento de lo específico del fenómeno de la trata de esclavos. Precisamente, la Conferencia General de la UNESCO quiso, ante todo, afirmar la necesidad apremiante de volver a esta cuestión ineludible, al instituir por unanimidad el proyecto de La Ruta del Esclavo, creando así un marco para la reflexión a la vez global, pluridisciplinar e internacional destinada a dilucidar las causas profundas y los mecanismos de la trata de esclavos. Este planteamiento se ha visto facilitado por algunas iniciativas coincidentes de los diferentes Estados Miembros, de las que quisiera citar tres por parecerme ejemplares.

- El proyecto del monumento conmemorativo de Gorea-Almadies, en Senegal, que pone de manifiesto la significación profunda de la isla de Gorea, lugar para el recuerdo preservado tenazmente como testimonio del sufrimiento y del desgarro.

- La exposición «Los eslabones de la memoria» en la ciudad de Nantes que constituye en muchos aspectos un acto de reconocimiento ético por proceder de uno de los grandes puertos negreros de la trata de esclavos que ha querido así asumir su memoria.
- El programa «Nuestra tercera raíz», en México, que pone de relieve el carácter plural de una identidad largo tiempo negada, al destacar, junto a las raíces amerindias y europeas, la raíz africana de las culturas y civilizaciones de las Américas y las Antillas.

Esta coincidencia de iniciativas con el deseo común de la verdad histórica y de la exigencia ética obedece a una nueva percepción de las consecuencias de la trata de esclavos e ilustra la otra finalidad que persigue la Conferencia General de la UNESCO con el proyecto La Ruta del Esclavo. De manera paradójica, pero lleno de enseñanzas y esperanzas, el acto inicial bárbaro de la trata de esclavos ha sido el acto fundador de civilizaciones. Antes que nada, la trata ha sido recordémoslo, un movimiento: el movimiento –aunque fuera de deportación– de seres humanos portadores de ideas, valores, religiones y tradiciones. Es precisamente esta cultura en movimiento lo que mantuvo el afán de supervivencia, de resistencia, de adaptación y, finalmente, de renacimiento de mujeres y hombres arrancados de la tierra de sus antepasados. La violencia absoluta ha dado lugar así, gracias a la voluntad creadora del ser humano y a su impulso vital, a encuentros y a interrelaciones fecundas que, en la misteriosa alquimia de la constitución de las identidades, dieron origen a nuevas formas de culturas e identidades plurales.

Precisamente porque el proyecto La Ruta del Esclavo quiere aprehender aquí y ahora la realidad del nacimiento y evolución de estas nuevas formas de vida nacidas de una voluntad de muerte, es por lo que constituye verdaderamente un proyecto portador de futuro. Se trata de dar cuerpo, vitalidad y visibilidad al concepto fecundo de «eslabón» escogido por la ciudad de Nantes. En efecto, el eslabón es a la vez, en el aspecto histórico, la argolla que encadena al esclavo y, desde una perspectiva de futuro, el vínculo que une en profundidad a los pueblos que la historia lanzó juntos en la tempestad. Poner de relieve estos vínculos, promover su expresión, propiciar los acercamientos y las solidaridades, destacar el carácter común de un patrimonio material e inmaterial vivo, todo esto es lo que hace que La Ruta del Esclavo y la Conferencia de Ouidah se inscriban por una parte en el marco del Año Internacional de la Tolerancia y, por otra, en el marco de la cultura de paz, en cuya instauración está trabajando la UNESCO actualmente. Así pues, la paz, la solidaridad y el desarrollo constituyen el núcleo de este proyecto.

La Ruta del Esclavo: en ella coincidieron todas las complicidades; en ella se encuentran hoy todas las complejidades. ¡Qué gran deuda moral para todos los que participaron, consintieron y callaron! ¡Qué gran deber ético decir hoy y cada mañana, «nunca más»!

Y, sin embargo, ¡cuántas guerras y cuánta violencia en el siglo XX, cuánta barbarie!: las atrocidades nazis, el sectarismo –que fue incomprensible y sigue siendo intolerable– en Camboya, la limpieza étnica en el centro de europa, el enfrentamiento intercultural despiadado en Rwanda.

Debemos, pues, mirando a nuestros hijos a los ojos, prometerles solemnemente: ¡nunca más! Velaremos por que *nunca más* suceda, por medio de acciones preventivas, gracias a mecanismos precoces de alerta –aun sabiendo que en materia de prevención el éxito no se ve; *nunca más* gracias a un reparto de los recursos de todo tipo, necesario si se quiere extirpar las raíces de la intolerancia.

La historia recordará que fue en Benin, y más concretamente en Ouidah, a la vez lugar para el recuerdo y expresión viva de las múltiples consecuencias de la trata de esclavos, donde la comunidad internacional decidió comprometerse en el camino fecundo de lo que yo llamo su memoria del futuro. ¡Que nuestro «nunca más» del 1.º de septiembre de 1994 en Ouidah se oiga y entienda en el mundo entero, sobre todo a través de este proyecto de alcance mundial!

Esperemos que los poetas no tengan que escribir ya versos tan amargos como éstos, maravillosos, de Gratien Zoussous en «Yo, de siempre, el esclavo de siempre»:

*« . . . con todas las sucursales de mi piel*
*Bordadas en todos los mostradores de la barbarie.»*

Federico Mayor
Ex Director General de la UNESCO

# El cuerpo de la memoria

por Mohamed Kacimi

*A Tchicaya U Tam'si, que un día me dijo: «El futuro será negro»,*
*y los dos nos reímos de la ambigüedad de la frase.*

(Asilah, 1988)

Como un narrador del tiempo de mi infancia invadido por el temor
al olvido vengo del norte de este continente dividido
Muchos no saben mi nombre y han dicho incluso que soy
un narrador anónimo
Me llamo Bambara
Abro el libro del recuerdo de las noches opacas y de la sangre
lleno de lamentos de tachaduras de palabras ausentes de derrame
de tintas oscuras y de nostalgia
He hecho cantar a los pájaros mudos lo profundo del bosque
esculpir los ritos del infinito
He pensado dar ritmo al tiempo como unidad absoluta
El Cuerpo libre
Después...
La voz todavía roja
la selva profunda
Las costas tumultuosas
Algunas palabras brillan
En el cuerpo
He conocido las orillas
de donde
salen los barcos hacia
la noche
De costa en costa

El viento se levanta sobre la arena negra
Me llamo Bambara
He conocido el aliento de las islas frías
la castración
los secretos del caos
el misterio del dolor
los vientos oceánicos
El sonido del látigo blanco

de las noches sin estrellas
Me llamo Bambara
Me contestarán: eso es historia pasada Bambara
y abro mis ojos de par en par
para no perder
el dolor de lo desconocido
el eco de las pieles estiradas
en troncos
esculpidos
El adorno de los cuentos
la transmisión de la respiración
En este continente que da oro la carne
los placeres líquidos
preciosos
Es en la isla de Gorea en Ouidah
por una puerta abierta al océano
donde oí por primera vez el ruido de las cadenas

Me llamo Bambara
He conocido todas las crápulas
del mundo
Me dirán eso no es poesía
Yo diré... ¿qué es la poesía?
Y vuelvo
al cuento
Pinto mis nervios
En tierras desconocidas
he trazado surcos
con mi sexo
mis dedos de los pies
herido a fuerza de haber soñado
en círculos de fuego en los cantos de ébano
en las selvas parecidas al infinito
en los senos de las muchachas
en el arco de su espalda
en sangre. En la caída de las líneas que trazan el vértigo loco
del cuerpo
El negrero
él
me mira
con la muerte en los ojos opacos
apestando a alcohol el sudor

a sangre de vírgenes negras
y a tabaco
Fuera
el viento
el ruido del agua en el casco
y la muerte
¿Tiene alma el viento?
Sinuoso invisible
diabólico...
hace silbar a las cañas a las aguas

a los cuerpos las velas y los mástiles...
        Me llamo Bambara
con mi Esperma
habéis endulzado vuestro café
de las mañanas suaves
El té de su alteza
a las cinco de la tarde
el chocolate de príncipes y princesas
de los tiranos comerciantes de pólvora
de carne bandidos perversos
y otros mercaderes

de muertos...
        De los abrigos hechos por mi piel negra
morena o blanca
el cuerpo vuelve
en el soplo de un saxofón
                de una trompeta
                o de un piano
mi cuerpo habita
las quemaduras de «veranos blancos»
la pérdida transpone la voz

Como un regreso
        Me llamo Bambara
soy el Suelo secreto
de los misterios
De costa en costa
he alimentado a los fantasmas
de reyes y reinas
A veces Eunuco
de hábiles manos bromistas de dientes blancos

He hecho temblar durante las noches
las galerías los pasos secretos de los palacios
y el enredo de arquerías
He sido testigo del pecado
de adulterio de traiciones y crímenes
de conspiraciones del hijo contra el padre
del hermano contra el hermano

Hasta hoy
Podréis mirar los cuadros orientales
en los que yo soy el objeto secreto de un deseo inconfesable y servidor
Conozco todas las formas de agujeros de cerraduras
las partes del cuerpo de las odaliscas las redondeces de
las nalgas de mis dueños y dueñas sus taras
puedo incluso facilitar su descendencia o mejorarla
Soy de Todos los misterios
de Todos los Tiempos
el Tiempo... lo remonto
para no ser largo

yo Bambara
Digo: nada ha cambiado
el mundo atravesado por satélites espías de
todo tipo de ingenios desconocidos
de las guerras frías calientes
De Hiroshima hasta el fondo del desierto
donde mueren los oasis
por el alquitrán el ultrasonido de desechos
y otros venenos
que no conozco

Siempre otra vez en el fondo de las noches opacas
unos Tiranos derriban a otros Tiranos unos ejércitos derriban a otros ejércitos
la sangre hace correr la misma sangre
Me llamo Bambara soy narrador
tengo la mirada perdida mis venas
se abren una luz
blanca fluye por mi cuerpo

en esta parte oscura de la verdad
los acontecimientos no serán más que
la ruptura de lo inesperado

# Índice

# De la trata de esclavos al desafío del desarrollo: reflexiones sobre las condiciones para la paz mundial

Doudou Diène

Director de la División de Proyectos Interculturales, UNESCO

El título de la Conferencia de Constitución del Proyecto Internacional La Ruta del Esclavo sintetiza los conceptos clave de «trata de esclavos, desarrollo, paz mundial» del camino intelectual seguido por el proyecto de diálogo intercultural que la UNESCO se propone instaurar. Tanto para la UNESCO como para la comunidad internacional, se trata en primer lugar de volver deliberadamente a un hecho histórico que el historiador francés Jean-Michel Deveau ha calificado en su obra *La France au temps des négriers* como «la mayor tragedia de la historia humana por su duración y su amplitud».

La trata de esclavos transatlántica, por el silencio universal de la que estuvo rodeada, la violencia extrema de la que fue acompañada, la luz inquietante que arroja sobre la escala de valores de las sociedades que la engendraron y por las inmensas transformaciones e interacciones que generó, se puede comparar en el terreno histórico con la materia invisible que, según los astrofísicos, ocupa la mayor parte del universo y cuya imperceptible presencia rige los movimientos de todos los cuerpos celestes. En efecto, el desarrollo, los derechos del hombre y el pluralismo cultural, son tres grandes desafíos del mundo actual, profundamente influidos por un «agujero negro» en la historia de la humanidad: la trata de esclavos transatlántica. El estado de desarrollo de África no se puede explicar sin tener en cuenta la desestructuración profunda de las sociedades africanas y la sangría humana que sufrió África, de manera sistemática, continuada y organizada durante los siglos de la trata de esclavos transahariana y transatlántica.

Las violaciones actuales de los derechos de humanos, y sobre todo su persistencia y amplitud, están sin ninguna duda relacionadas con el silencio y el olvido en que ha estado sumida la trata de esclavos, porque la defensa de los derechos humanos es una lucha de la memoria en la cual las tragedias ocultadas, no explicadas y no asumidas recobran vida y se renuevan en el tiempo y en el espacio. La

trata negrera transatlántica, el mayor desplazamiento de población de la historia, constituyó también un choque de culturas que transformó la inmensa área geocultural de América y el Caribe en un teatro viviente en el que se representaba el desafío, fundamental en el mundo actual, del pluralismo cultural. La construcción de la ideología de la desigualdad de las razas, base del racismo, está estrechamente ligada a la trata de esclavos porque era necesario tranquilizar las conciencias de la época y justificar el hecho de transformar a unos seres humanos en mercancías. Así pues, la trata de esclavos ha dejado una profunda huella en los requisitos fundamentales para erigir los «baluartes de la paz en la mente de los hombres» como dice textualmente la Constitución de la UNESCO, que son el desarrollo, los derechos humanos, el diálogo intercultural, etc.

Sobre estas cuestiones esenciales, varios centenares de intelectuales de África, Europa, América y el Caribe han querido arrojar alguna luz, hacer avanzar la reflexión e intercambiar los resultados de sus investigaciones en septiembre de 1994 en la ciudad de Ouidah (Benin), con motivo de la Conferencia de Constitución del Proyecto Internacional La Ruta del Esclavo, de la UNESCO. Numerosos artistas también presentes supieron expresar por medio de la pintura, la escultura o la música la violencia extrema que la trata de esclavos ejerció en los cuerpos y en los espíritus. Los psicólogos expusieron sus trabajos sobre las secuelas de ésta en las capas profundas del subconsciente, la memoria y la imaginación, últimos refugios inefables contra la despersonalización, pero también terrenos fecundos para la renovación, los encuentros y las interacciones futuros, del otro lado del *Middle Passage,* y para nuevos comienzos. Pero, sobre todo, frente a la ignorancia o el revisionismo de que ha sido objeto la trata negrera, lo que ha caracterizado a la Conferencia de Ouidah ha sido el afán vigilante e imperioso de respetar la verdad histórica con todo su rigor, favoreciendo así la alta calidad científica de las comunicaciones que se ofrecen en este volumen. Estas comunicaciones confirman algunas hipótesis, aportan nuevos datos, pero, sobre todo, señalan el camino de futuros estudios sobre la trata de esclavos y sus consecuencias. La Conferencia de Ouidah, al reunir todas las disciplinas, ha sido el punto de encuentro, en profundidad, de hombres y mujeres de todas las razas, entregados al tema de la trata negrera desde hace muchos años, la mayoría de las veces en la soledad de unos centros universitarios en los que la especialización en este tema suponía un riesgo para su carrera. Entre los pioneros de la investigación histórica sobre la trata negrera, la Conferencia ha querido rendir un emocionado homenaje a la memoria de Ibrahima Baba Kaké, golpeado por un ataque cardíaco justo en el momento en que, después de participar en todos los preparativos de la Conferencia, iba a buscar sus billetes para acudir a ella. Por esta razón, la UNESCO rinde homenaje a su memoria publicando, como introducción a estas actas de la Conferencia de Ouidah, la comunicación que él había preparado y que lleva por título «La divulgación de la historia de la trata de esclavos».

La participación en la Conferencia del Presidente de la República de Benin, Nicéphore Soglo, y del entonces Director General de la UNESCO, Federico Mayor, simboliza el fin del silencio que ha rodeado al tema de la trata negrera y significa que de ahora en adelante las causas profundas, modalidades y consecuencias del comercio triangular constituyen una problemática universal. De este modo, se abre nuevamente la ruta para un recorrido que, de la tragedia inicial a las fecundaciones culturales que ha generado, representa una especie de big-bang histórico por el cual la «segunda salida» de África, después de la del *homo sapiens,* transforma la esclavitud en savia de vida nueva.

# La divulgación de la historia de la trata de esclavos

Ibrahima Baba Kaké

La divulgación es un método que ha sido mal visto durante mucho tiempo por ciertos profesores universitarios occidentales, que se resistían en su mayoría a sacar la ciencia a la calle. Ésta debía quedar reservada a una minoría que tenía su propia jerga. Los profesores africanos, como buenos discípulos, adoptaron evidentemente la misma actitud con respecto a la divulgación.

Afortunadamente, mucho ha cambiado desde entonces. En la actualidad, numerosos son los estudiosos que han entendido la necesidad de comunicar sus conocimientos al gran público. Además, ¿de qué podría servir una ciencia hermética y absolutamente confidencial? Nada menos atrayente que una ciencia envuelta en un lenguaje esotérico. Los investigadores deben dirigirse de modo prioritario a los no-iniciados.

Divulgar el tema de la trata de esclavos me parece una decisión muy acertada pues es, sin ninguna duda, el capítulo más importante de toda la historia de África y, curiosamente, el menos conocido por el gran público, e incluso, por los intelectuales africanos. Capítulo importante, en primer lugar, por la duración excepcional del fenómeno, no inferior a 2.000 años, si se tiene en cuenta el período antiguo; y en segundo, por sus repercusiones político-económicas y socioculturales para el continente africano. Sin embargo, no faltan documentos sobre la trata de esclavos y una vida entera no alcanzaría para inventariar todos los archivos referentes a ella que están ocultos en las bibliotecas europeas, americanas, asiáticas y en la memoria de los pueblos africanos. Además, existen centenares de miles de títulos sobre la trata que sería conveniente evaluar. Pero no es necesaria toda esta documentación para hacer entender a los pueblos de África la tragedia que supuso la trata para el continente. Existen hoy muy buenos trabajos de síntesis que deberían difundirse a gran escala. Esto nos parece tanto más necesario por cuanto los historiadores revisionistas se han interesado estos últimos años en la historia de la trata negrera, minimizando su alcance,

tanto en su importancia numérica como en sus consecuencias. Así, el historiador estadounidense Philip D. Curtin, uno de los más grandes especialistas en la trata transatlántica, no duda en afirmar: «Es posible e incluso probable que el crecimiento demográfico que se produjo como consecuencia de la introducción de nuevos cultivos haya compensado las pérdidas sufridas por la trata de esclavos, por lo que el efecto demográfico neto de las migraciones transatlánticas fue un aumento y no un descenso de población.»[1] Ahora bien, los historiadores saben que la trata de esclavos, con las enfermedades que propagaba y las guerras civiles que provocaba, fue la causa primera del retroceso demográfico de la población de África: la sangría humana en dirección al Nuevo Mundo desde los puertos occidentales ascendía a 10.000 o 15.000 esclavos al año en los siglos XVI y XVII, y hasta 100.000 e incluso 150.000 en el siglo XVIII.

Del mismo modo, los historiadores revisionistas siembran conscientemente la confusión en las conciencias al atribuir toda la responsabilidad de la trata de esclavos a los reyes y príncipes africanos que vendieron a sus hermanos por codicia, dejando así libres de culpa a los negreros europeos. Pero, si bien está demostrado que una cierta minoría, deseosa de salvaguardar sus intereses, hizo causa común con el invasor, como ha ocurrido desgraciadamente en todos los países y en todas las épocas, no es menos cierto que los africanos, empezando por muchos de sus jefes, lucharon contra los negreros europeos y árabes. Citaremos la lucha desesperada, en el siglo XVI, contra los negreros portugueses, del rey Alfonso I del Congo, cuyas cartas de protesta dirigidas al rey de Portugal y al Papa se conservan en los archivos de Lisboa y del Vaticano; la lucha llevada a cabo por Soundjata, fundador del imperio de Malí, contra la institución de la esclavitud; en el imperio Songhay, la famosa *fatwa* (sentencia) de Ahmed Baba, el gran sabio de Tombuctú, en la que rechaza la idea de la maldición de Cham, antepasado de los negros, y condena la trata transahariana practicada por los magrebíes; o también la negativa de Chaka a abrir el país zulú, que estaba a su cargo, a los traficantes de esclavos. No solamente es escandaloso, sino totalmente absurdo hacer responsables a los jefes africanos y exculpar a los negreros europeos y árabes. Por otro lado, ¿no pidió el Papa, en su visita a Gorea en 1990, solemnemente a África el perdón para Occidente por el holocausto de los pueblos africanos debido a la trata de esclavos? ¿Acaso no debe Occidente una reparación a África por la trata de esclavos y la colonización? Un principio de respuesta lo da, al principio de los años 50 el célebre médico de Lambaréné, Albert Schweitzer, en su obra *À l'orée de la forêt vierge*: «¿Cómo han actuado los Blancos de todas las naciones con respecto a los indígenas a raíz del descubrimiento de tierras nuevas? ¿Qué significa el mero hecho de que, donde quiera que llegaran los Europeos, adornándose con el nombre de Jesús, desaparecieran

1. P. D. Curtin (1969), p. 270.

tantos pueblos? [...] ¿Quién podrá describir las injusticias y crueldades cometidas a lo largo de los siglos por los pueblos de Europa? ¿Quién podrá jamás evaluar los daños causados por el aguardiente y las enfermedades que les llevamos? [...] Una deuda pesa sobre nosotros. El bien que les hacemos es un acto no de caridad, sino de reparación y cuando hayamos hecho todo el bien que esté en nuestra mano, sólo habremos reparado una mínima parte de las faltas cometidas.»

En 1993, el nigeriano Mosshood Olawale Abiola pedía que se indemnizara a los pueblos negros por los daños sufridos por el continente como consecuencia de la trata. El historiador Ali A. Mazrui abunda en el mismo sentido: «El Estado de Israel no existía todavía cuando los nazis perpetraron sus crímenes contra los judíos; sin embargo, el Estado de Israel es beneficiario de las indemnizaciones pagadas por la República Federal Alemana por el holocausto. Doce años de infierno para los judíos frente a varios siglos de esclavitud para los negros.» Del mismo modo, hacia finales de los años 80, la mayoría de los estadounidenses creían que se debía indemnizar a los estadounidenses supervivientes de origen japonés que fueron encerrados en campos de concentración durante la segunda guerra mundial por decisión del gobierno de Roosevelt que temía que se movilizaran en favor del Japón. (También en este caso se trata de años de injusticia –siete en total– frente a varios siglos de esclavitud para los Negros.) Las reparaciones debidas a África no se fundamentan en la culpabilidad de Occidente, sino en su responsabilidad por haber perpetuado, después de la abolición de la esclavitud, el racismo hereditario de generación en generación. Por lo tanto, el objetivo es sensibilizar a los Blancos en la necesidad de transmitir el capital moral de padres a hijos.

Hay quien cree que África debería olvidar los sufrimientos del pasado –la esclavitud y la colonización– y mirar hacia el futuro. Pero quien así piensa olvida que los daños causados por la esclavitud y la colonización son perceptibles aquí y ahora.

Esta es la razón por la cual la divulgación de la historia de la trata de esclavos es de un interés capital para los africanos y para los supervivientes de la gran travesía, los africanos de la diáspora dispersados por el mundo. Lo que hay que hacer primero y ante todo es hacerles cobrar conciencia del alcance de este fenómeno que fue el tráfico de esclavos y sus consecuencias en la evolución del continente. Hay que difundir lo más posible entre el público los resultados de los trabajos de los investigadores especializados –historiadores, economistas, sociólogos, etc.– a través de todos los medios de comunicación existentes, sin excepción.

En la escuela y en la universidad, la historia de la trata negrera debería figurar obligatoriamente en todos los programas de enseñanza y de examen, y en todos los niveles de estudio. Además, los estudiantes de licenciatura o maestría deberían presentar estudios monográficos sobre algún aspecto de la trata.

Sería muy útil que distintos especialistas en la materia confeccionaran publicaciones dirigidas al público escolar (manuales) o a un público más amplio (ensayos).

Los documentos audiovisuales (especialmente las diapositivas) son muy importantes para enriquecer las clases y las conferencias sobre el tráfico de esclavos dirigidas a un público no-escolar.

Los cineastas africanos, asesorados por especialistas en este tema, deberían realizar películas de corto y largo metraje, que fueran proyectadas con regularidad en los cines y en las escuelas. Recordemos el extraordinario éxito alcanzado por el folletín americano sacado del libro de Alex Haley, *Roots,* que contribuyó a hacer entender a los americanos, blancos y negros, la tragedia del pueblo negro en la época de la trata.

También se podría popularizar la historia de la trata por medio de debates en televisión y radio, en los que participaran profesores, estudiantes y el público en general.

Sería conveniente que un equipo interdisciplinario formado por geógrafos, historiadores, economistas, etc., elaborara un atlas general de la trata de esclavos y que éste estuviera presente en todas las bibliotecas de todos los intelectuales, decisores y demás responsables de la gestión política de los Estados africanos.

Se deberían organizar con frecuencia exposiciones sobre la trata de esclavos, tomando como modelo la que organizó la ciudad de Nantes en 1993 «Los eslabones de la memoria», que traten de los mecanismos de la trata, las condiciones de viaje de los esclavos, las rutas marítimas y terrestres, las sublevaciones, el trato recibido en los países de acogida, etc. La realización de estas exposiciones requiere una gran documentación iconográfica que existe sobre todo en las bibliotecas europeas y americanas. Ciertos documentos más significativos, por ejemplo los retratos de esclavos famosos, podrían servir para postales y sellos, lo que constituiría un medio de difusión y de divulgación de gran eficacia.

También se podría elaborar un inventario de los antiguos mercados de esclavos, tanto en el litoral como en el interior del continente, y se podrían restaurar algunos lugares para el recuerdo, como Gorea. Igualmente, se podrían poner a las plazas y calles principales de las ciudades los nombres de los dirigentes de las sublevaciones de esclavos, como Toussaint Louverture, Nat Turner, Karnou, etc.

Se podría instituir un premio cada dos años para recompensar al autor o a la institución que más haya contribuido al conocimiento de la historia de la trata de esclavos. Igualmente, se podría establecer un concurso en los colegios e institutos sobre este mismo tema, destinado a los alumnos de los últimos cursos de bachillerato. A los autores de los diez mejores trabajos se les podría premiar con una beca de viaje a las Antillas o a América.

La realización de estas diferentes propuestas dependerá de la decisión y voluntad política de los gobiernos africanos pues, como es sabido, la trata de

esclavos es la *shoa* de los pueblos negros. A imitación del pueblo judío, el pueblo negro tiene el deber imperioso de no ocultar su pasado, pues el olvido constituiría otro crimen contra la humanidad. No lo olvidemos, la memoria es la garantía del futuro. Sólo por esto, merece la pena conservarla.

## Bibliografía


ALFORD, T. 1977. *Prince among slaves.* Marrickville (Australia), Harcourt Brace Jovanovich.

CURTIN, P. D. 1969. *The Atlantic slave trade: a census.* Madison, University of Wisconsin Press.

DAVIDSON, B. 1961. *The African slave trade.* Atlantic, Little Brown.

DESCHAMPS, H. 1971. *Histoire de la traite des Noirs de l'Antiquité à nos jours.* París, Fayard.

DEVEAU, J.-M. 1990. *La traite rochelaise.* París, Karthala.

EVERETT, S. 1979. *Les esclaves.* París, Nathan.

FISCHER, A. G. B.; FISCHER, H. J. 1970. *Slavery and muslim society in Africa.* Londres, Hurst & Co. Publishers Ltd.

GENOVESE, E. D. 1968. *Économie politique de l'esclavage.* París, Maspero.

GORDON, M. 1987. *L'esclavage dans le monde arabe du VII^e^ au XX^e^ siècle.* París, Robert Laffont.

HENNESSY, J.-P. 1969. *La traite des Noirs à travers l'Atlantique.* París, Fayard.

KAKE, I. B. 1988. *La traite négrière.* París, Présence africaine.

KAY, G. 1968. *La traite des Noirs.* París, Robert Laffont.

KILSON, M. L.; ROTBERG, R. I. 1976. *The African diaspora.* Cambridge, Harvard University Press.

MEILLASSOUX, C. (director del volumen) 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale.* París, Maspero.

NICHOLS, C. H. 1972. *Black men in chains.* Nueva York, Laurence Hill & Co.

MAZRUI, A. A. «Le monde noir mérite-t-il des réparations?». *Afrique 2000* (Bruselas), nov.-dic. 1993.

PLIMMER, C. y D. 1973. *Slavery. The Anglo-American involvement.* Nueva York, David & Charles Barres & Noble.

POPOVIC, A. 1976. *La révolte des esclaves en Iraq du III^e^ au IX^e^ siècle.* París, Geuthner.

RENAULT, F.; DAGET, S. 1985. *Les traites négrières en Afrique.* París, Karthala.

SCHŒLCHER, V. 1948. *Esclavage et colonisation.* París, Presses Universitaires de France.

SCHWEITZER, A. 1953. *À l'orée de la forêt vierge.* París, Club français du livre.

UNESCO. 1979. *La traite négrière du XV^e^ au XIX^e^ siècle.* París, UNESCO (Colección Historia General de África, Estudios y documentos).

VERGER, P. 1968. *Flux et reflux de la traite négrière entre le golfe du Benin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e^ au XIX^e^ siècle.* La Haya, Mouton.

WILLIAMS, E. 1968. *Capitalisme et esclavage.* París, Présence africaine.

# 1. Historia, memoria y archivos de la trata de esclavos

# La mujer, el matrimonio y la esclavitud en el África negra del siglo XIX precolonial

Catherine Coquery-Vidrovitch

Este artículo, basado en una lectura atenta de diversas fuentes y estudios de casos, de los que se encontrará un resumen en las notas, fue una primera aproximación al estudio que lleva por título *Histoire des femmes en Afrique noire*.[1] El proceso complejo del matrimonio en las sociedades más diversas del África negra ha sido descrito con frecuencia. En las sociedades rurales, en las que los usos monetarios estaban poco o nada desarrollados, o si acaso reservados a los intercambios interregionales o internacionales, llamados comercio a larga distancia (controlados por los dirigentes y los soberanos), el equilibrio económico, social e incluso político del mundo campesino dependía de las alianzas matrimoniales. Se trataba de circuitos elaborados por los responsables del grupo –los mayores, los cabezas de familia y de linajes–, entre familias cuya alianza se buscaba, o con las que había que satisfacer alguna deuda pendiente. El esposo pagaba con bienes agrícolas y de prestigio, cabezas de ganado, pulseras de cobre, taparrabos, etc. El hecho de que las cabezas de ganado estuvieran presentes tan a menudo en estos acuerdos era señal de que la familia que entregaba a la mujer podía enriquecerse tanto como la que la acogía. Como el futuro esposo, normalmente un muchacho, no los poseía por sí mismo, dependía de su propio grupo, es decir, de su jefe de linaje. También podía ocurrir que lo esencial de su aportación fuera el trabajo, sobre todo en África centro-austral o en zona de selva, como en los países ibo, en el sudeste de la Nigeria actual: el joven iba a participar él mismo, dentro de su futura familia política, en diversos trabajos que constituían una parte o la totalidad de su deuda. Podía ser reducido a un estado casi de criado por su futura suegra.[2]

1. Catherine Coquery-Vidrovitch (1994).
2. M. Wright (1983).

En cuanto a la mujer, la cualidad primera y primordial que se le pedía era la de ser una buena reproductora. Es cierto que en el Sahel occidental a una madre soltera se la cubría de oprobio, e incluso se la expulsaba de la aldea.[3] Pero en algunas sociedades, como en el Ogooué marítimo (Gabón), la joven debía dar prueba de su fecundidad quedando embarazada antes de ser desposada. Si el niño era de sexo masculino, la familia del futuro esposo, aunque lo tomaba a su cargo, esperaba a que llegara una hija para hacer definitivo el matrimonio por medio del pago de la dote; solamente entonces estaba asegurada la «buena calidad» de la promesa: lo que prueba por lo menos, que (contrariamente a lo que ocurre todavía hoy en China o en India) el nacimiento de una hija, garantía de la transmisión de la fuerza de trabajo, si no era celebrado, tampoco se consideraba deshonroso.[4]

Así pues, el matrimonio era un asunto económico, social y político a la vez, cuyas negociaciones llevaban a cabo los mayores, los únicos que ostentaban el poder de la negociación y el control de las riquezas del grupo. Pero si la mujer abandonaba el domicilio conyugal por la razón que fuera, y volvía a su propia familia, ésta debía restituir los bienes recibidos puesto que, en definitiva, el contrato se rompía y la familia recuperaba así la fuerza de trabajo que representaba la mujer. No era un acto mercantil propiamente dicho (en todo caso, no más de lo que representaba en general la dote en Occidente), porque el pago podía tener un valor más simbólico que real, aunque, como veremos más adelante, la mujer en estos intercambios era considerada realmente como un bien del que obtener beneficio. Pero era también un compromiso a la vez social y político que no desembocó en el mercantilismo total hasta la llegada de la economía de mercado.[5]

Este esquema matrimonial era válido con las mujeres de condición libre, ya fuera la sociedad endogámica (entre gentes del mismo linaje o clan) o no. Pero algunas sociedades practicaban al mismo tiempo la toma o la compra de esclavas para el matrimonio. La cuestión ha sido muy estudiada, entre otras, en las antiguas sociedades de linaje meridionales de la actual Côte d'Ivoire. Se trataba de grupos reducidos (ani, gouro, alladian, etc.), que podían tener desde algunos miles a algunas decenas de miles de individuos, que vivían en la selva o en sus proximidades, o bien dispersos a lo largo de las lagunas costeras en comunidades de pescadores.[6] Estas poblaciones limitadas tenían problemas demográficos reales, al menos desde el siglo XIX (para épocas anteriores, sólo caben suposiciones), a causa de los elevados índices de mortalidad que hacían aleatoria, de generación en generación, la supervivencia del grupo y más todavía su capacidad productiva. De ello da testimonio la memoria genealógica de los linajes domi-

3. Sobre este tema, ver *Hyènes,* la película del senegalés Djibril Diop Mambety (1992).
4. Esto es resultado de una encuesta realizada a título personal.
5. C. Meillassoux (1960).
6. E. Terray (1969); C. Meillassoux (1975); C. H. Perrot (1982); H. M. Foté (1988).

nantes en los que la sucesión fue problemática en diversas ocasiones por falta de supervivientes de la misma rama.

El hecho de ir a buscar mujeres esclavas a otros lugares, por medio de la lucha o de la compra, ofrecía un doble aliciente: por un lado, la esperanza de aumentar la capacidad reproductora, esperanza vana con mucha frecuencia, como vamos a ver; por otro, y todavía más en régimen matrilineal, el de reforzar –ante sus rivales– el linaje del marido, puesto que los hijos de una mujer esclava no seguían las reglas usuales, sino que pertenecían de derecho y definitivamente a la familia del padre. En cuanto a la madre esclava, a diferencia de la mujer libre, no tenía derecho ni a romper la unión, ni a tener relaciones extramaritales. Costumbres parecidas han permanecido durante mucho tiempo en sociedades reducidas muy dependientes del linaje. Es el caso, por ejemplo, de Nigeria central (cuenca del río Cross) donde, todavía en los años 30 de este siglo y quizá entonces más que antiguamente, se han señalado casos de prácticas de robo de niños y compra de esclavas entre los obubra, normalmente en forma de matrimonios precoces. La ficción de la compensación matrimonial permitía escapar a la persecución por compra de esclava: en 1944, el precio de una muchacha era de unas 30 libras esterlinas (frente a 25 libras por un muchacho) y los niños procedían de familias numerosas y pobres de los distritos vecinos (de Okigwe y de Bende); la costumbre era fomentada por las autoridades tradicionales que la consideraban un medio de combatir, por un lado, la disminución de la población local intensificada por las migraciones profesionales y, por otro, la inestabilidad de los matrimonios contratados con una mujer de condición libre en régimen matrilineal.[7] Señalemos no obstante, que, por el contrario, otras sociedades esclavistas de la selva, como las de los ibo de Nigeria, habían prohibido los matrimonios entre hombres libres y esclavas,[8] probablemente porque la demografía dinámica de este grupo no hacía necesario recurrir a esos procedimientos.

Las sociedades aristocráticas del Sahel, por su parte, eran totalmente enemigas de los «matrimonios mixtos»: la esclava era, todo lo más, concubina. Por otro lado, la capacidad reproductora de las esclavas era manifiestamente menor que la de las mujeres libres porque la condición servil se oponía a ello de dos maneras: en el aspecto material, las esclavas no tenían derecho a la vida familiar a causa de su cosificación, lo que no incitaba a las mujeres a procrear; por otra parte, los infanticidios y los abandonos de niños eran más frecuentes en este medio que en otros.[9] Así pues, las mujeres esclavas no eran tan apreciadas por sus potencialidades reproductoras como por su capacidad de producción.

7. B. B. Naanen (1991).
8. G. Thomas-Emeagwili (1985).
9. Claude Meillassoux (1986) pone seriamente en duda, sobre la base de ejemplos cuantitativos precisos, la aportación demográfica de las mujeres esclavas. Las parejas de esclavos, poco o nada reconocidas, sufrían de gran inestabilidad.

No obstante, la mayoría de las mujeres esclavas –esposas o no– desempeñaron un papel considerable en el campo. La costumbre de dar en prenda a un vástago de la familia para pagar una deuda o reparar cualquier incumplimiento de las costumbres era una práctica usual. Las niñas eran particularmente apreciadas, sin duda porque ocupaban una función subordinada en el linaje de origen, que por lo tanto sufría menos al desprenderse de ellas, y también porque representaban para la familia de acogida una promesa de ayuda en el trabajo doméstico. La no-recuperación de la muchacha por su familia daba origen a un linaje de dependientes o esclavos para su nuevo protector.

El África occidental, islamizada y muy jerarquizada, conoció varias categorías de mujeres esclavas: así, en Soninke (Malí actual) se distinguía entre mujeres servidoras de la corona y simples esclavas. Las primeras, relativamente integradas en familias preeminentes, más utilizadas en labores domésticas de hilado, cuidado de niños, tareas relacionadas con el agua, etc., o incluso narradoras profesionales, podían disfrutar de algunos privilegios.[10] Igual que en los emiratos del norte de Nigeria, eran prácticamente las únicas que se podían beneficiar de la emancipación, es decir, la recuperación de todas las prerrogativas sociales y políticas de una persona libre, otorgada normalmente a las concubinas que habían dado hijos al dueño. Pero es muy poco frecuente que esta mancha indeleble del origen no se haya conservado, más o menos en secreto, hasta nuestros días: un hombre libre rechaza aún la boda de su hija con un esclavo, sea de la condición que sea, mientras que el caso inverso suscita menos objeciones. El matrimonio de una mujer libre con un esclavo era, pues, muy poco común, aunque no es que estuviera prohibido; Baba de Karo, nacida en los emiratos del norte de Nigeria, indica incluso que en este caso los hijos nacían libres[11] «porque los había amamantado una mujer libre».

De manera general, las mujeres eran menos vendidas, regaladas o sacrificadas que los hombres, por dos razones: su valor desde el punto de vista del trabajo y su función necesaria en la «reproducción de la servidumbre». Pero incluso si la mujer esclava era entregada a un esclavo macho, no estaba exactamente casada en la medida en que el hombre no tenía ningún derecho de paternidad sobre su prole, a no ser que tuviera los medios para comprar a la esposa y a los hijos, lo que era muy poco frecuente pues el precio era elevado: equivalía a la casi totalidad de la producción agrícola de todas las personas activas de los dos sexos de su familia. Si no, lo que producían las hembras pertenecía al propietario de éstas, tal como ocurría con el ganado. En países senoufos, los hijos de los esclavos eran en principio inalienables, se les hacía la circuncisión hacia los doce o trece años a expensas del amo y se convertían en esclavos pri-

10. M. Diawara (1989).
11. M. Smith (1969).

vilegiados (o *worono*), a veces estrechamente ligados a la familia: *«Komo-yugo ni kawadi si i»* [El esclavo masculino es un semental][12] y los hijos «seguían el lado de la leche».[13]

El amo o sus dependientes tenían la posibilidad de mantener una relación sexual con las esclavas. Igualmente, el joven libre que era confiado a un esclavo privilegiado para aprender a trabajar, hacía al mismo tiempo su aprendizaje sexual con las hijas o esposas de su anfitrión; si éste llegaba a sorprenderle con una de ellas sólo tenía derecho a pegarle un puñetazo simbólico.[14] Por último, la perpetuación, de generación en generación, de la condición de una mujer esclava era frecuente, pero variable según las sociedades; en particular, el recuerdo era mucho más permanente en las sociedades matrilineales –en las que la mujer transmite su condición a sus hijas– que en las patrilineales, en las que la filiación dependía del hombre (libre) que compraba a su esposa (esclava).

En estas sociedades, las muchachas libres de buena familia vivían rodeadas de esclavas. Es lo que describe todavía Baba de Karo nacida hacia 1890, cuya madre era una esposa enclaustrada, y criada por una nodriza esclava: todos los hombres de su familia poseían al menos una veintena de esclavos y, si querían comprar una mujer, el precio era de dos machos.

En África, las mujeres esclavas eran sin duda más numerosas que los hombres. La idea de que esto fuera debido a la trata atlántica debe ser manejada con cierta precaución. En efecto, la creencia comúnmente extendida de que el mercado atlántico era consumidor sobre todo de machos está sujeta a revisión: un estudio reciente parece demostrar que la *sex ratio* era más equilibrada de lo que se creía hasta ahora, porque el trabajo en las plantaciones americanas, sobre todo en su primera fase, apenas hacía diferencia entre los sexos.[15] Lo que ocurre es que, incluso en zonas de África en las que el trabajo agrícola ocupaba sobre todo a hombres, como en los países hausa, las familias más ricas podían tener varios centenares de esclavos de ambos sexos trabajando en los campos.

El África central y centro-meridional experimentó en el siglo XIX una expansión sin precedente de la trata negrera hacia el océano Índico, junto a una demanda creciente de armas de fuego y de productos manufacturados de origen occidental importados por mediación de negociantes árabes y swahilis islamizados. La inseguridad debida a las razias de esclavos fue allí todavía mayor que la que asolaba al Sahel, en países hausa, donde Baba de Karo describe cómo los ladrones atacaban sobre todo a las mujeres y muchachas por las cuales el marido expoliado debía pagar, llegado el caso, un fuerte rescate cuando las encontraba.

12. C. Meillassoux (1973).
13. M. Smith (1969).
14. *Ibid.*
15. D. Ellis; S. Engerman (1992 y 1993).

En el caso que cita, se pagaron 400.000 caurís[16] por la mujer, 400.000 por cada uno de los tres hijos y otros 400.000 por el que iba a nacer. Baba de Karo no precisa la cantidad pagada por los diez esclavos robados al mismo tiempo, ni siquiera si fueron recuperados...

Como consecuencia del intenso comercio de esclavos, África central experimentó también una intensificación del trabajo de los esclavos para uso nacional –aunque el hecho existiera ya de antes– y de la búsqueda de esposas esclavas. Éste era el caso en concreto de los países bemba (actualmente, los confines de Tanzania y el Zaire meridional): el sistema matrilineal y las reducidas compensaciones matrimoniales contribuyen a explicar la falta relativa de castigos estructurales para prevenir la movilidad conyugal de las mujeres de condición libre. A este respecto, resulta instructiva la reticencia de los primeros jueces coloniales de la región a aprobar la emancipación de las mujeres cuyas «libertades excesivas» debían restringirse: «Hace poco, el jefe Mporokoso, tras haber visitado sus aldeas, me ha dicho que las mujeres del país se estaban haciendo cada vez más indisciplinadas y que el resultado era una evidente disminución de la natalidad. Hay que recordar el carácter de la mujer wemba [...] especialmente independiente –más o menos el de una arpí– y, como los "ancianos" son los primeros en reconocer, propenso a la infidelidad.»[17]

Por lo tanto, el uso de las esclavas como esposas era en principio una garantía de estabilidad ya que, por no haber dado lugar a compensación matrimonial, no podían ser reclamadas. Pero la ambigüedad de su condición, que hacía posible venderlas en caso de necesidad –y no faltaban ocasiones en esa época de comercio intenso–, llegó a convertir a estas mujeres en verdaderas herramientas de trabajo ambulantes, pagando cada vez su protector un alto precio: es la historia de la vida de Bwanika, que fue diez veces vendida y desposada entre 1886 y 1911.

Sus tribulaciones se desarrollaron en tres fases, la primera en el reinado de Msiri, gran traficante de esclavos que murió en 1891, la segunda en un período de turbulencias e inseguridad en el que la protección masculina era una necesidad imperiosa, y la tercera en la misión religiosa que la recogió. Bwanika nació a principios de los años 70 del siglo pasado en país luba, donde fue vendida por su padre, un polígamo con doce esposas. Éste había sido obligado, según la costumbre, a pagar el precio de tres esclavas a su familia política en compensación por la muerte de su suegra, para obtener a cambio el derecho de desposar a una hermana pequeña de ésta y garantizar la sucesión. Como no encontró más que dos esclavas, vendió como tal a una de sus hijas... Prometió volver a recuperarla,

16. El caurí era una pequeña concha originaria de las islas Maldivas, en el océano Índico, que servía de moneda. En la época señalada, 400.000 equivalían a unas 10 libras esterlinas.
17. Marshall (1910), citado por M. Wright (1983).

pero no pudo reunir la cantidad necesaria. Bwanika, revendida por un paquete de pólvora de cañón, pasó de mano en mano varias veces pues era demasiado joven todavía para servir de esposa (y para trabajar en el campo) antes de ir a parar a la capital, Bunkeya, como mujer de un traficante de esclavos que se la quedó para él (parece ser que poseía una gran belleza). La muerte de Msiri desmembró el imperio y arruinó la ciudad. El viejo amo de Bwanika se refugió en Kazembe cuyo jefe, Mukoka, puso su mirada en ella, pero, tras la competencia entre los dos hombres, acabó vendiéndola a una banda de negreros de la costa oeste. Bwanika logró escapar y fue de nuevo protegida por otro hombre que la tomó por esposa. Éste trabajaba como albañil para unos misioneros que se estaban instalando en la ribera del lago Mweru pero, al llegar a territorio británico, negoció a escondidas la venta de Bwanika a unos comerciantes árabes. Habiendo logrado huir de nuevo, encontró refugio junto a un antiguo funcionario de Msiri, un converso que se había puesto a trabajar al servicio de la misión y que obtuvo su rescate por el pago de un fusil. Desde entonces, acogida por los misioneros y convertida en la mujer de confianza de la esposa de uno de ellos, no cejó en el empeño de comprar su libertad, lo que consiguió por medio de sus actividades de comercio menor de alfarería y de crianza de pollos, que le dieron el dinero suficiente para volver a comprar el fusil. El misionero notó desde entonces un cambio en la relación de la pareja: en calidad de mujer libre, acompañaba a los campos a su marido (que anteriormente no paraba de recordarle su precio) y comía con él: «Ellos se sentaban y hablaban juntos en la galería de su casa y hablando del otro a los extranjeros, utilizaban un tono de deferencia y de respeto que faltaba antaño.»[18]

En resumen, Bwanika, mujer dotada de gran energía y, al parecer, notable inteligencia, que había sufrido por su condición más de lo razonable durante veinte años, inmersa en su ambiente y apegada a sus costumbres, no se reconoció –ni fue reconocida– como libre más que por la conquista personal de su rescate. Esta situación era frecuente en esa época en la región, según los testimonios de los misioneros y funcionarios de policía o de justicia británicos presentes en el cambio de siglo. El caso más perturbador fue sin duda el de esta mujer que no cejó en su empeño de hacer admitir a las autoridades británicas el pago por ella misma de un rescate que nadie le reclamaba. Por otra parte, esta circunstancia era sin duda excepcional, pues lo que se deduce de lo que contaban las mujeres esclavas recogidas en aquella época por los misioneros es, por el contrario, hasta qué punto, pese a la turbulencia de los acontecimientos de ese período, las redes de vecindad y de parentesco se transmitían sus informaciones sobre las mujeres. Así, en la franja de tierras que se extiende desde el lago Nyassa al lago Tanganika (en África centro-oriental), vemos cómo termi-

18. D. Campbell (1916), citado por M. Wright (1983).

naban siendo recuperadas por su ambiente original pese a las rupturas provocadas por ventas, secuestros y fugas, a veces en distancias de más de cien kilómetros. Puesto que en los intercambios se las valoraba tanto como las vacas, marfil o fusiles, las mujeres tenían un valor real que pocos estaban dispuestos a dejar escapar...

Narwimba, Chisi y Meli son tres mujeres que fueron raptadas en su juventud y apartadas de su ambiente familiar y que tuvieron una serie de amos y maridos antes de ir a parar a la Misión. Todas fueron encontradas por su primer protector a cuya casa fueron a veces a terminar sus días voluntariamente, tal era su necesidad de estar integradas en su medio de origen donde volvían a sus tareas agrícolas y domésticas, que consideraban su destino. En definitiva, pese a su energía en la lucha contra la adversidad, se sometían, con un conformismo social no exento de fatalismo. En esta época desgraciada, los muchachos jóvenes y desarraigados podían abrirse camino encontrando nuevas posibilidades de trabajo en el mundo de la colonización que se abría ante ellos o, simplemente, porque eran menos sensibles a la presión del grupo, puesto que podían fundar nuevos linajes aunque fueran linajes inferiores. Pero las mujeres no podían correr la misma suerte porque, esclavas o no, pertenecían siempre a alguien: a su linaje, al de su esposo o al de su amo.

El hecho es especialmente evidente para Narwimba, nacida a mitad de siglo en una familia de jefes: su calidad aristocrática no le permitió sin embargo escapar al destino común de las mujeres de la región. De las tres, fue la que pasó por los máximos contrastes, pues comenzó su vida normalmente, como hija de jefe, entregada en matrimonio a un hombre al que dio seis hijos, de los que sólo sobrevivió uno. Fue entonces cuando, al quedar viuda siendo joven, pasó al sobrino de su esposo, Mirambo. Éste estaba llamado a ser, en los decenios siguientes, uno de los principales jefes de los grupos que organizaban razias en la región. Narwimba le dio otros seis hijos (de los que sobrevivieron dos) pero, cuando empezó a envejecer (hacia los cuarenta años) empezó a desinteresarse de ellos; formaba parte del botín saqueado por un jefe vecino que trató de venderla, sin lograrlo. Después de algunas peripecias, tras pasar de mano en mano, terminó por ser devuelta a Mirambo (pero no sus hijos, que siguieron siendo esclavos). Como su condición de mujer vieja y abandonada la hacía cada vez más frágil, lo único que pudo hacer fue casar a su hija con un esclavo y obtener a duras penas que su nieta no fuera dada en prenda a su vez por Mirambo para arreglar un asunto del campo. Desesperada, encontró refugio en su ciudad natal, donde fue apenas tolerada, ya que no tenía un hombre capaz de roturar una tierra que pudiera ella cultivar. Por esta razón, al final de su vida, terminó por establecerse en la Misión.

Chisi, nacida hacia 1870, tuvo una vida todavía más difícil, pues, raptada cuando era todavía una niña junto con su hermana mayor, fue vendida en varias ocasiones, pasando de mano en mano, al azar de las caravanas swahili que reco-

rrían los países nanwanga. Se escapó y fue escondida y recogida por un jefe que la entregó a una especie de padre adoptivo que terminó por casarse con ella. Pero, como las demás esposas la maltrataban, se negó a trasladarse con la familia, que se iba a instalar bajo la protección de un jefe vecino. Por supuesto, fue obligada a dejar a sus hijos (aunque se las arregló para recuperarlos después, pues parecía tener dotes especiales para salir adelante en las situaciones más difíciles). A la muerte de su ex-marido, se casó con un vendedor ambulante y, debido a las frecuentes ausencias de éste, llevó una vida relativamente independiente pero difícil, pues no tenía protección: condenada a pagar una fuerte suma, no tuvo otra solución que ir a buscar protección en la familia de su segundo marido y terminó sus días en parte en la Misión, en parte en casa de alguno de sus hijos.

En cuanto a Meli, que pertenece a la generación siguiente, pasó a ser esclava a los cinco años, con motivo de unas represalias de los bemba contra su padre, un jefecillo local. Raptada junto con otras mujeres, éstas la abandonaron y lograron huir sin los niños. Entregada a una familia, conoció la dura vida de una muchacha doméstica esclava y, finalmente, fue vendida a un cazador de elefantes swahili por cuatro piezas de marfil. Vendida en varias ocasiones a cambio de marfil o de taparrabos, pasó de caravana en caravana, aunque ya estaba empezando la colonización en la zona. Hacia los diez años de edad, fue liberada por los Blancos y llevada a la Misión, donde empezó una lenta tarea de reconocimiento por medio de una mujer que, al oír su nombre, restableció el contacto con los hombres de su familia. Casada en el cambio de siglo gracias a los desvelos de los misioneros –que recibieron la compensación matrimonial correspondiente– y bautizada en 1910, se encontró al fin doblemente integrada en su ambiente de origen, reconocida a la vez por su familia paterna y adoptada por la de su marido, que esperaba no obstante sacar algún provecho. En efecto, ésta siguió la costumbre y a la muerte del marido, aunque era carpintero de la Misión, pasó sucesivamente a manos de dos parientes de éste último, el segundo de los cuales era polígamo y vivió con él durante más de diez años, hasta que él murió. Corría el año 1934, es decir, en plena era colonial.[19]

Como vemos, en la práctica, había poca diferencia entre las tareas y deberes de una mujer libre y las de una esclava, tan poca que los primeros viajeros, misioneros y exploradores definían casi siempre al esclavo como perteneciente al sexo masculino: la «verdadera esclavitud» –el trabajo servil y la carencia de derechos de sucesión– era una condición propia del hombre.[20] Y es que, desprovisto de antepasados, esposa e hijos «libres», es decir, en la imposibilidad de engendrar un linaje, el esclavo masculino no era una persona social. De hecho, no se le reconocía ni sexo, ni edad (socialmente hablando); en este sentido,

19. Marcia Wright (1975), p. 800 a 819, y también (1983) y (1988).
20. M. Wright (1975).

podía ser obligado a actividades femeninas, como el transporte de agua. El hombre esclavo era, pues, aquel que estaba «obligado a hacer un trabajo que sino, hubiese debido hacer una mujer».[21] ¡No puede haber una fórmula más lapidaria para resumir la condición femenina, esclava o no, en el umbral de la colonización!

La condición de la mujer esclava era más bien calificada de «doméstica», más integrada o, por lo menos, integrable debido a la ambigüedad de sus funciones, y considerada por lo tanto como menos penosa que la del esclavo. En resumen, como se ha dicho a propósito de los nuer de Sudán,[22] el hombre tenía que afirmar su superioridad y su independencia manteniendo una cierta distancia entre su función de dueño de la producción y la necesidad efectiva que tenía de esta última para la satisfacción de sus necesidades. El hecho por ejemplo de que él tuviera el control del ganado pero que fueran las mujeres y los niños los que se encargaban de ordeñar, contribuía a mantener su prestigio. Eran las mujeres, obligadas a «poner manos a la obra», por su función alimenticia, las que hacían de intermediarias entre el hombre y el ganado, entre el hombre y la naturaleza y finalmente entre la dignidad social y las necesidades físicas.

Pese a todo lo que se haya escrito (porque los historiadores tienen todavía tendencia a magnificar la condición femenina precolonial que se habría degradado con la colonización),[23] la condición de las mujeres africanas en el siglo XIX era dura, quizá más todavía que antes, debido a los cambios políticos y sociales internos: en el oeste, el cierre progresivo del mercado negrero atlántico provocó una acumulación interna de esclavos; éstos fueron utilizados, pasando por el Sudán occidental, por los ejércitos creados por los nuevos imperios de conquista, pero también como instrumentos de producción de un verdadero sistema esclavista en formación, tanto en el Sahel, para el tejido artesanal de los taparrabos, como en la selva, para el tratamiento y transporte de los nuevos productos de exportación –nueces de palma fundamentalmente. En África oriental la evolución fue análoga, con la colonización agrícola que los propietarios árabes y swahilis, animados por el sultanato de Zanzíbar, inauguraron en la isla, bajo

21. Niebor (1910).
22. S. Hutchinson (1980).
23. Serían demasiado numerosos los textos para citar aquí, generalmente en lengua inglesa en la que los estudios sobre este tema son mucho más abundantes que en francés. Baste recordar que el tema más frecuente es el del deterioro de la condición de la mujer con la colonización, a causa de una monetarización diferencial que habría tenido tendencia a estar monopolizada por los hombres, mientras que las mujeres, condenadas a acumular en el campo, sus tareas ancestrales y las que abandonaban los trabajadores migrantes, estaban reducidas a lo «informal». Esta afirmación es globalmente exacta. Pero algunas esposas, que se quedaron dueñas de hecho de las explotaciones familiares supieron también adquirir autonomía y obtener algunas ventajas.

forma de plantaciones de clavo y, en las costas africanas (de Kenya y de Tanzania actuales) en forma de plantaciones de algodón e incluso de caña de azúcar. Sabemos, por las primeras encuestas administrativas de la época, que los esclavos constituían, en vísperas de la conquista colonial de fin de siglo, al menos una cuarta parte de la población de África occidental y probablemente una proporción mayor en África oriental y central. Nadie duda de que entre ellos abundaran las mujeres, si es que no eran mayoría, pese al poco interés que los primeros observadores manifestaron a este respecto y el relativo silencio de unas tradiciones muy poco estudiadas, en realidad, por los investigadores de estos temas. En efecto, hasta estos últimos años (antes de los trabajos de Claude Meillassoux y de Memel Foté) había una tendencia a minimizar la esclavitud interna en África en relación a las tratas negreras internacionales.

Este breve artículo no tiene otro objeto que el de demostrar que, cuando se aborda el tema de la esclavitud femenina, se encuentra mucha más información de lo que se creía en un principio y que hay que desconfiar de los prejuicios.

Por una parte, mientras que la casi totalidad de los especialistas seguían hablando de los «campesinos» africanos,[24] sin darse cuenta necesariamente de la trampa de un falso masculino tomado por la totalidad, Claude Meillassoux publicó en 1975 una obra casi revolucionaria sobre este tema. En efecto, en ella señala el papel preeminente de las mujeres en la agricultura africana y desarrolla la tesis de su doble explotación, como productoras y como reproductoras (mientras que el Occidente victoriano y burgués de la época colonial aspiraba, por el contrario, –aunque sin conseguirlo del todo, salvo en el plano ideológico– a convertir a las mujeres en reproductoras, dejándolas en casa). En Francia, la literatura histórica sobre la mujer africana ha sido bastante escasa hasta nuestros días, sobre todo si se compara con las obras de las feministas anglófonas, que se han multiplicado en un decenio, si bien éstas deben mucho a la temprana traducción al inglés de la obra *Femmes, greniers et capitaux* de Claude Meillassoux.

Además, en contra una vez más de la prudencia y del conformismo ambiente, Claude Meillassoux ha completado uno de los pocos trabajos en lengua francesa realmente innovadores sobre la historia, no ya de la trata de esclavos, sino de la esclavitud en África (y en otros sitios); una vez más, encontramos resonancias de algunas otras reflexiones suyas: la oposición de la esclavitud al parentesco, su imbricación con el poder, su vinculación con el comercio –inseparable de la guerra, pero antagónico a la vez– y la presencia constante de la mujer. Su conocimiento del ámbito saheliano ha hecho posible confirmar lo que él no duda en llamar «modo de producción esclavista», y lo que al mismo tiempo el sociólogo de Côte d'Ivoire, Memel Foté, demostraba en 1988 a propósito de las sociedades de la selva: que los poderosos y las sociedades africanas en su

24. En la continuación de la obra, entonces innovadora de Henri Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale* (1941).

conjunto no sólo habían incorporado en el siglo XIX la esclavitud, sino que la habían convertido en un instrumento dominante de trabajo productivo. También en esto Claude Meillassoux ha sabido emplear sus anteriores descubrimientos, poniendo de manifiesto por qué la esclavitud era un asunto de mujeres mucho más que de hombres: el hombre esclavo era el condenado a hacer lo que los hombres libres consideraban un trabajo propio de mujeres. En cuanto a las mujeres esclavas, resumiendo, eran asexuadas, puesto que valían para todo, incluido lo que las mujeres libres a veces no estaban autorizadas a hacer (como trabajar en el campo, en los países hausa, por influencia de un islam favorable al encierro de las esposas). Las mujeres esclavas eran todavía más útiles que los hombres para la producción, aunque, como él demostró,[25] debido a toda una serie de razones, eran menos útiles, en cambio, para la reproducción: afirmación por otra parte más cierta para el Sahel que para la zona de la selva en la que el déficit –y por lo tanto, la justificación demográfica–, como demostraron Emmanuel Terray (en 1969) o Claude-Hélène Perrot (en 1982), podía ser grande. Este artículo pretende ser una contribución a este debate.

## Bibliografía

BOHANNAN, P.; DALTON, G. 1962. *Markets in Africa.* Evanston (Illinois), North-western University Press.

CAMPBELL, D. 1983. «Ten times a slave but free at last. The thrilling story of Bwanika, a central African heroïne». Citado por Marcia Wright.

COQUERY-VIDROVITCH, C. 1994. *Histoire des femmes en Afrique noire.* París, Desjonquères.

DIAWARA, M. 1989. «Femmes, servitude et histoire: les traditions orales». *History in Africa* (Atlanta), n.º 16, p. 71-96.

ELTIS, D.; ENGERMAN, S. 1992. «Was the slave trade dominated by men?». *Journal of Interdisciplinary History* (Cambridge), vol. XXIII, n.º 2, p. 237-257, MIT Press.

—. 1993. «Fluctuations in sex and age ratios in the transatlantic slave trade, 1663-1864». *Economic History Review* (Oxford), Basil Blackwell Ltd.

FOTÉ, H. M. 1988. *L'esclavage dans les sociétés lignagères d'Afrique noire. Exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale, 1700-1920.* París, Université Paris V / EHEES (Tesis doctoral).

HUTCHINSON, S. 1980. «Relations between the sexes among the Nuer, 1930». *Africa* (São Paulo), vol. 50, n.º 4, p. 371-388, Universidad de São Paulo.

LABOURET, H. 1941. *Paysans d'Afrique ocidentale.* París, Gallimard.

MEILLASSOUX, C. 1960. «Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance». *Cahiers d'études africaines* (París), vol. I, n.º 4, p. 38-67, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

—. 1973. «État et conditions des esclaves à Gumbu (Mali)». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 14, n.º 3, Cambridge University Press.

25. Claude Meillassoux (1975 y 1986).

—. 1975. *Femmes, greniers et capitaux.* París, Maspero.

—. 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent.* París, Maspero.

NAANEN, B. B. 1991. «Itinerant gold mines. Prostitution in the Cross River Basin of Nigeria, 1930-1950». *African Studies Review* (Emery University. Ga), vol. 34, n.º 2, p. 71.

NIEBOR. 1910. *Slavery and industrial system: ethnological researchers.* La Haya, Nijhoff, 2.ª ed.

PERROT, C. 1982. *Les Ani-Ndenye et le pouvoir aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles en Côte d'Ivoire.* París, Publicaciones de la Sorbonne.

SMITH, M. (director del volumen). 1969. *Baba de Karo,* París, Plon (col. Terres humaines).

TERRAY, E. 1969. «L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire». *Annales de l'Université* (Abidjan), serie F, vol. 1, n.º 2.

THOMAS-EMEAGWILI, G. 1985. Class formation in pre-colonial Nigeria. En: F. Toyin; I. Ihonvbere (director del volumen), *Class, state and society in Nigeria.*

WRIGHT, M. 1975. «Women in peril: a commentary on the life stories of captives in 19th century East-Central Africa». *African Social Research* (Lusaka), n.º 20, p. 800-819, University of Zambia.

WRIGHT, M. 1983. «Technology, marriage and women's work in the history of maize-growers in Mazabuka, Zambia: a reconnaissance». *Journal of Southern African Studies* (Oxford), vol. 10, n.º 1, p. 55-69, Oxford University Press.

—. 1988. «Autobiographies, histoires de vie et biographies de femmes africaines: des textes militants». *Cahiers d'études africaines* (París), vol. XXVIII, n.º 109, p. 45-58, Éditions de l'École de hautes études en sciences sociales.

—. 1993. *Strategies of slaves and women: life-stories from East Central Africa.* Nueva York, Lilian Barbar Press.

# Condiciones de viaje y transporte de los esclavos

Mame-Kouna Tondut-Sène

«[...] habiendo formado en su cabeza una palabra poética, Bayangumay la ajustó al ritmo y a la melodía del canto fúnebre de los ausentes [...]

«Oh, dadme un mensaje para llevar a los antepasados
Pues mi nombre es Bayangumay
Y saldré mañana
Sí, mañana saldré del rango de los animales.»[1]

En África hubo dos formas de trata: la trata interior, que afectaba a las sociedades africanas mismas y la trata exterior, hacia el mundo mediterráneo, los países árabes y las Américas. Las fechas para la trata exterior mediterránea se remontan a la antigüedad, mientras que la trata atlántica empezó en el siglo XV y se intensificó a partir del siglo XVI hasta su abolición en el siglo XIX. Trata interior y trata exterior se dan la réplica en una misma brutalidad. En el interior del continente, los esclavos estaban destinados a sustentar el poder de los potentados locales; en cuanto a la trata exterior, el empleo de esta mano de obra «moldeable» variaba según los destinos: el mundo árabe o América. Esta inmigración de africanos, prevista en un primer momento en las colonias españolas de América para sustituir a los indios, menos resistentes al trabajo en las minas, se convirtió en un comercio lucrativo, estructurado y organizado por compañías europeas creadas para este fin, un comercio que contribuyó a cambiar definitivamente la economía del mundo occidental. La trata negrera constituyó así el motor del «comercio triangular» que unía a los tres continentes: Europa, América y África, y dio lugar a uno de los mayores desplazamientos forzados de población que haya conocido la humanidad, constituyendo una forma de genocidio insospechado y, con mucha frecuencia, deliberadamente

1. Cita tomada de la novela *La mulâtresse Solitude*, de André Schwarz-Bart (1972).

ocultado. El transporte de esclavos por vía terrestre, en filas en las caravanas, o por vía marítima en los buques negreros, ocasionaban penalidades físicas y morales, en una tentativa de despersonalización preliminar a toda forma de servidumbre. Unos seres humanos, sometidos por la fuerza brutal de las armas, ingresaban así, con hierros en los pies, en la «cosificación», como decía Aimé Césaire a propósito de la colonización.

## El camino de los cautivos por vía terrestre

Guerras, actos de brutalidad, raptos o razias constituían los principales medios de abastecimiento de esclavos negros. Tras haber sido «atrapados por la fuerza y maniatados», según la expresión de la época, la primera operación de acercamiento hacia los mercados para cautivos empezaba por la formación de filas de hombres y de mujeres. Encadenados, unidos por el cuello por medio de unos collares de madera, iniciaban su larga marcha rodeados por agentes locales o mercaderes árabes, como muestran los documentos de la época.

Las caravanas compuestas de hombres y mujeres encadenados seguían las rutas del comercio tradicional del oro, del marfil, de la sal o de la cola, dependiendo del sitio donde habían sido capturados. Ibrahima B. Kaké distingue cuatro grandes ejes en las rutas de los esclavos hacia el mundo árabe: de oeste a este, del Magreb al Sudán, de Tripolitania al Sudán central, de Egipto (partiendo del alto Nilo y del Ouadai-Darfour) al Medio Oriente. Las regiones de trata atlántica eran: Senegambia, el golfo de Guinea, la Costa del Oro, los países del golfo de Benin y Angola; en ellos, los fuertes y puestos de esclavos esperaban a los contingentes de esclavos. A éstos, exhaustos por las largas marchas forzadas en las regiones tórridas que atravesaban, se les colocaba en unos hangares llamados *baracoons.* Y allí esperaban, encadenados, que se hicieran las transacciones, en las que cada uno de los socios, agentes o negreros trataba de sacar el mayor beneficio posible. Este reposo forzado permitía a los cautivos recobrar algunas fuerzas antes de volver a ponerse en camino para no parar más que de noche. El racionamiento de agua y de alimento, las cargas que llevaban, pertenecientes a los agentes, más los latigazos, hacían imposible toda tentativa de huida. La única salida posible era la muerte. En la precaria calma de esas áreas de espera que eran los fuertes y los puestos de esclavos de la costa, se preparaba otra aventura distinta, irremediable, para los esclavos: la separación de su universo conocido. A los grandes espacios recorridos en caravana iban a sucederles la promiscuidad y el asinamiento en enormes embarcaciones que les llevarían aún más lejos. Así, algunos partirían de la costa este, apretados en las bodegas de un *aloua* rumbo a los países del Golfo, mientras que otros, una vez llegados a la costa oeste, entrarían en la sombra de los buques y partirían rumbo a las Américas. Otro destino, todavía más inhumano se perfilaba...

## El transporte de los esclavos por vía marítima

En la trata atlántica, la circulación de los buques negreros daba muestras de una organización financiera que se había preparado cuidadosamente en Europa. Permisos, entre ellos el famoso «asiento» o cosa convenida, contratos, monopolios de Estado, etc. reglamentaban el transporte de los esclavos y con este fin se había establecido en Sevilla una Casa de Contratación. Alemanes, españoles, portugueses, italianos, ingleses, franceses, daneses y otros fletaban barcos que llegaban a las costas de África cargados de productos de trueque e intercambiaban su carga por un cargamento humano, que sería el origen de la riqueza económica de las plantaciones de las «islas de caña de azúcar» de las Américas. Es preciso subrayarlo: el intercambio era desigual. Una vez liberado de su carga destinada al trueque (aguardiente, fusiles, telas, abalorios, barras de hierro, etc.), el barco llegado para recibir su carga humana debía experimentar algunos cambios, aunque solo fuera para darle cabida. El carpintero tenía pues que dividir la entrecubierta en sentido longitudinal, instalando un entrepaño a media altura, llamado patíbulo. Como el espacio comprendido entre la cubierta y la segunda cubierta no tenía, en el mejor de los casos, más de 1,80 m, los esclavos disponían tan sólo de 90 cm para instalarse. Así pues entraban en la oscuridad de su futuro habitáculo con el espinazo doblado para los largos meses que duraba la travesía. En caso de «trata volante», los esclavos podían permanecer a bordo varios meses. Los primeros buques negreros eran grandes embarcaciones con cabida para 350 toneladas, con varias toneladas de víveres y barricas de agua a bordo. Por razones de maniobrabilidad y rapidez, estos enormes barcos fueron sustituidos en el siglo XIX por bricbarcas inglesas, más adecuadas para pasar los bancos arenosos tan característicos de algunas costas de África occidental, tanto más cuanto que la navegación a vela, como es bien sabido, depende de los vientos y de las condiciones atmosféricas a lo largo de estas costas. Las lluvias torrenciales o las calmas ecuatoriales agravaban todavía más las condiciones de los esclavos. En *La France au temps des négriers,* Jean-Michel Deveau cita el caso del *Mars* saliendo para la Isla del Príncipe: «Con vientos y corrientes caprichosas, mapas deficientes, quizá también marineros deficientes, [el *Mars*] estuvo dos meses a la deriva antes de llegar. Después de una breve escala, partió para una travesía de cuatro meses que le conduciría a Cayenne. En total, los esclavos que embarcaron primero permanecieron casi nueve meses en el barco.» Es de señalar que los nombres de los diferentes buques negreros *L'Ange, Jésus, Notre-Dame-de-la-Pitié, Africain,* el *Contrat social,* etc., expresaban un deseo inconsciente de protección, lo que resultaba paradójico teniendo en cuenta el tipo de comercio que llevaban a cabo, que no se caracterizaba precisamente por la compasión, contrariamente a lo que aseguraba un panfleto de Liverpool en 1740: «Bajo la influencia apacible de la ley y del Evangelio, ellos [los Negros] avanzan gradualmente hacia la felicidad, aunque no en libertad absoluta.»

## La llegada al barco y el alojamiento de los esclavos

Tras el examen anatómico que les hacían pasar los negreros y tras los «requisitos» de embarque, los esclavos podían ocupar su futuro habitáculo flotante. El médico cirujano de a bordo detectaba la más mínima malformación, pues solamente eran vendibles las «piezas de India» –es decir, un negro en el apogeo de su fuerza, sin defecto físico ni mental y sin enfermedad aparente. Una última operación antes de emprender la travesía: se grababan con un hierro candente las iniciales del comprador en el pecho o en la espalda del esclavo. Encadenados de dos en dos o de cuatro en cuatro o de seis en seis, los esclavos iban embarcando, los hombres se amontonaban al fondo de la bodega, separados de las mujeres y de los niños, que no iban encadenados y podían circular libremente por la cubierta. Con el fin de poder respirar, habida cuenta de su gran número, los hombres se tumbaban al tresbolillo, pues para asegurar la aireación sólo había dos aberturas a cada lado del buque burdamente tapadas por dos tableros entrecruzados. Pese a las precauciones que tomaban los cautivos para tumbarse, ocurría a veces que si las aberturas estaban cerradas demasiado herméticamente, algunos morían asfixiados. Es lo que ocurrió en 1824 en el buque *Louis* en el que perdieron la vida cincuenta esclavos. Al día siguiente, el capitán volvió a la costa de Calabar a comprar otro cargamento de «madera de ébano». Hubert Deschamps, en su *Histoire de la traite des Noirs,* nos da una descripción minuciosa de la vida a bordo de los buques. Un día típico se puede resumir así: si hacía bueno, a las ocho los esclavos suben a cubierta, son lavados y regados con agua del mar, unas cuadrillas vacían los cubos de excrementos y friegan la cubierta y la entrecubierta. Después, a las nueve, hacen una primera comida a base de legumbres secas y legumbres frescas compradas en la costa, mientras duran en buen estado. El agua dulce se filtra para eliminar las impurezas y los insectos que hubieran caído. La tarde se ocupa en algunos trabajos menores y, para restablecer la circulación de los miembros anquilosados y combatir la melancolía, se organiza un baile. En algunos barcos había un miembro de la tripulación encargado expresamente de hacer bailar a los esclavos, si era preciso, a latigazos. A las 16 horas se sirve una segunda comida, que consiste en unas gachas. A continuación se baja de nuevo a las bodegas para acostarse a las 17 horas. Durante estas largas noches, los esclavos permanecen encadenados y cada movimiento o gesto hiere su carne. En estas condiciones de promiscuidad y falta de espacio, no faltan las enfermedades.

## Enfermedades, mortalidad y sublevaciones

Pese a la vigilancia del médico de a bordo, deseoso de hacer llegar a los esclavos en perfectas condiciones a los puestos de venta americanos, muchas enfermedades debidas a las malas condiciones de transporte atacaban a los esclavos y a la

tripulación. El asinamiento de tantos seres humanos en el exiguo espacio de un barco, junto a las carencias alimentarias, debilitaban el sistema inmunitario. Las afecciones más frecuentes a bordo eran el paludismo, el escorbuto –por falta de vitamina C–, la disentería, la fiebre amarilla, la viruela, la oftalmía, el pián, etc. Hubert Deschamps cita dos casos terribles: en 1819, en el buque *Le Rôdeur,* todos los hombres perdieron la vista excepto un contramaestre que pudo dirigir el barco hasta Guadalupe. Igualmente, en 1772, el *Nicolas Theodorus* sufrió una epidemia de viruela, de escorbuto y de disentería, tuvo que cambiar cuatro veces de capitán y perdió 148 esclavos de los 200 que llevaba. Los remedios para combatir estas afecciones eran irrisorios: vomitivos y alimento líquido a base de legumbres. Pero, habida cuenta de la impureza del agua, las enfermedades contagiosas se extendían rápidamente.

Además de las enfermedades, también causaban muchas bajas las inclemencias del tiempo –como los ciclones– y las insurrecciones y motines (aunque tuvieran pocas posibilidades de éxito, pues indefectiblemente se reprimían con sangre). Y si los amotinados llegaban a tomar el control del barco, su navegación a la deriva los conducía igualmente a la muerte. En el siglo XVIII, los motines a bordo de buques negreros eran frecuentes: el *Africain* en 1714, el *Samuel Marie* en 1750, el *Nécessaire* en 1771.

Por otra parte, en el momento de embarcar, o en el universo carcelario de los barcos, eran frecuentes los intentos de suicidio y esto a pesar de los rituales destinados a combatir la desesperación mediante el olvido de su identidad. Así, en Benin, todavía se puede ver la estela del «árbol del olvido» en torno al cual los esclavos tenían que dar la vuelta varias veces para olvidar su identidad antes del cautiverio. Como la esclavitud sólo encadenaba los cuerpos, también era conveniente dar tres vueltas al «árbol del retorno» para que el alma del cautivo volviera al país de sus antepasados. Sin embargo, estas diversas preparaciones psicológicas a veces no bastaban para desterrar la melancolía y algunos preferían la muerte a una vida lejos de su pueblo, sus tradiciones, su comunidad, los manes de sus antepasados y la protección de su animal totémico y de las fuerzas del universo: *«Tungan ma lambe lon»* [En otros sitios no se conoce tu nombre] dice una melancólica canción. En 1774, el capitán del buque *Soleil* informa de que el 9 de noviembre «catorce mujeres se arrojaron juntas al mar desde lo alto de la toldilla».

## Su viático

¿Qué llevan consigo los sobrevivientes, los que llegan, los que alcanzan el Nuevo Mundo ¿Qué lección van a dar al mundo? Pues estos hombres desnudos, encadenados, estas mujeres, estos niños se van sin esperanza de retorno, viajeros sin equipaje, sólo les queda su fuerza muscular y su aliento vital, su alma. De este triple viático, sólo el alma les pertenecerá en propiedad y no para-

rán hasta que allá, donde quiera que sea, renazcan sus creencias y sus prácticas culturales. Pensar en Haití sin el vudú del golfo de Benin, en Cuba sin la *santería* o en los Estados Unidos sin la aportación fundamental de sus negros, no tiene sentido. Los africanos, todavía generosos a pesar de las vicisitudes, darán lo mejor de sí mismos, puesto que lo esencial de su aportación será de índole espiritual. Pues «conocen en sus más íntimos recovecos el país del sufrimiento [...]

»Pero se abandonan, penetrados de la esencia de toda cosa,
Ignorantes de las superficies pero sorprendidos por el movimiento de todo,
Inconscientes de la doma pero jugando al juego del mundo,
Verdaderamente los primogénitos del mundo.»[2]

En efecto, cada uno llevaba una triple palabra en el fondo de su garganta: una primera palabra esencial, fundadora y organizadora del mundo que expresa la relación con lo visible y con lo invisible iniciático, sobre la que se asienta el mundo aunque el acontecimiento singular la rompa y sólo queden algunos pedazos: el *mito*. Llevan una palabra «grávida» de sabiduría condensada, artífice de todo intercambio, antesala de todo conocimiento, de toda reflexión: el *proverbio*. Estas dos palabras primeras llevan en su estela la palabra de solazamiento y no obstante didáctica, hija del anochecer: el *cuento*. El ritmo y la síncopa, inscritos en cada músculo de su cuerpo, transportados por un largo río musical a los múltiples afluentes, fecundarán la sensibilidad del mundo.

En conclusión, ¿qué decir de esta aventura humana, supuesta transacción comercial? Lo que se ha venido llamando «la trata de esclavos» o el «tráfico triangular» ha unido en una mezcla inédita a unos pueblos que tardarán mucho en apreciarse mutuamente. África, Europa y América abandonaban el conocimiento mítico para entrar bruscamente en contacto entre sí. ¿Será preciso, para tratar de comprender la iniquidad de las condiciones de transporte de los esclavos, recordar una vez más la imagen del negro que tenían los europeos y los árabes? Tanto unos como otros creyeron durante mucho tiempo que el negro tenía algo de diablo –como lo acreditan ciertos escritos patrísticos de la Iglesia. La actitud de los filósofos del siglo XVIII en la época de las Luces no estaba mucho más inspirada; conservó restos de prejuicios que se creen, equivocadamente, superados hoy en día. Hay que decir que el Código Negro, escrito a finales del siglo XVII, aportó algo a la «cosificación» de los Negros, bautizándolos. Montesquieu explicará en *L'esprit des lois* algunas razones que justifican el sometimiento de los negros a la esclavitud. En cuanto a Voltaire, defensor de las injusticias, hace decir al negro de Surinam, manco y con una sola pierna, ante la extrañeza de Cándido: «Es a este precio que ustedes comen azúcar en Europa»; pero este mismo Voltaire poseía acciones en la Compañía de las Indias, una de las compañías comanditarias del tráfico triangular.

2. Aimé Césaire (1983).

De nuestro análisis se deduce que el estudio de la esclavitud y de sus múltiples implicaciones es esencial para entender la humanidad y la historia, sobre todo en sus relaciones con los derechos del hombre. La evolución de este concepto, fruto de la revolución de 1789, junto a los medios de sometimiento, desde los más corrientes a los más sofisticados, podría ser un vasto tema de reflexión, conveniente para todos, especialmente para los niños y adolescentes, que son los encargados de construir el futuro. No se puede pensar en un futuro de paz sin profundizar en el conocimiento recíproco. Recordemos el proverbio wolof: «Antes de acceder al conocimiento, la ignorancia casi nos mata.»

## Bibliografía

CÉSAIRE, A. 1981. *Toussaint Louverture.* París, Présence africaine.

—. 1983. *Cahier d'un retour au pays natal.* París. Présence africaine.

—. 1989. *Discours sur le colonialisme.* París. Présence africaine.

—. *De la traite à l'esclavage du V$^{e}$ au XVIII$^{e}$ siècle.* Actas del Coloquio Internacional sobre la Trata de Esclavos. Nantes, 1985.

DEVEAU, J.-M. 1994. *La France au temps des négriers.* París, France Empire.

DESCHAMPS, H. 1971. *Histoire de la traite des Noirs de l'Antiquité à nos jours.* París, Fayard.

KI-ZERBO, J. 1978. *Histoire de l'Afrique.* París, Hatier.

UNESCO. 1979. *La traite négrière du XV$^{e}$ au XIX$^{e}$ siècle.* París, UNESCO (Colección Historia General de África. Estudios y documentos).

MEYER, J. 1986. *Esclaves et négriers.* París, Gallimard. (Collection Découvertes).

SCHWARTZ-BART, A. 1972. *La mulâtresse Solitude.* París, Le Seuil.

# El paso de la trata de esclavos al comercio «legítimo»[1]

Robin Law

La abolición de la trata de esclavos por parte de los países de Europa y América fue un proceso escalonado de más de treinta años de duración desde la fecha en que entró en vigor la ley que la abolía en Dinamarca (1803) hasta el momento en que también Portugal se decide a declararla ilegal (1836); pero el giro radical fue su prohibición, en 1807, en Gran Bretaña, país esclavista por excelencia. Por supuesto, la abolición por ley no fue sinónima en absoluto de su eliminación efectiva, y la trata de esclavos continuó ilegalmente durante una gran parte del siglo XIX, mientras seguía habiendo demanda de esclavos en las Américas (sobre todo en Brasil y en Cuba). En realidad, el comercio transatlántico no terminó totalmente hasta los años 60 del siglo XIX.

Su declive fue paralelo al desarrollo de otras formas de comercio entre África occidental y Europa. Aunque se exportaban materias diversas, los productos vendidos por África eran principalmente agrícolas y, entre éstos, los cacahuetes y el aceite de palma, empleados en Europa fundamentalmente como materias primas para la fabricación de jabón. Los palmitos, que se empleaban para la fabricación de margarina, se introdujeron más tarde, ya en pleno siglo XIX. Este nuevo comercio reflejaba la evolución de la demanda europea, debida a la revolución industrial. Las modernas relaciones económicas entre África occidental y Europa, basadas en el intercambio de materias primas africanas y productos manufacturados europeos, se remontan por lo tanto a la abolición de la trata de esclavos en la primera mitad del siglo XIX.

A lo largo de ese siglo, en el que la trata pasa a ser ilegal, el comercio de otras mercancías, especialmente el aceite de palma y los demás productos agrícolas, fue calificado, por oposición, de legítimo (o lícito). Estos términos son muy dis-

1. La versión inglesa de este artículo apareció en el periódico *Studies in the World History of Slavery. Abolition and Emancipation,* vol. 1, n.º 1, agosto de 1996.

cutidos por los historiadores modernos y especialmente por los investigadores que abordan el tema desde el punto de vista africano y no europeo, pues son evidentemente eurocéntricos. La trata de esclavos, convertida en ilegal para los europeos, continuó en efecto siendo «legítima» durante un tiempo para las sociedades africanas. El empleo de estos términos contribuye también a ocultar que el comercio de otras mercancías, sobre todo agrícolas, como el aceite de palma, existía ya antes de la promulgación de las leyes que abolían la trata. Sin embargo, se han hecho tan habituales en los libros de historia y tan familiares para los lectores y escritores, que resulta difícil renunciar a ellos y por esta razón se emplean en este texto.

La cuestión del paso de la trata de esclavos al comercio «legítimo» ha suscitado gran interés entre los historiadores del África occidental. El detallado estudio del lamentado K. O. Dike sobre el delta del Níger en el siglo XIX, que está basado en la profundización de sus investigaciones personales y constituye la primera monografía de nivel universitario que trata de un aspecto de la historia africana, tiene por tema principal esta revolución del comercio a través del Atlántico y, más concretamente, sus repercusiones en las sociedades autóctonas africanas que participaron en él. Además de las múltiples monografías que se han dedicado más tarde a este tema, también se han publicado obras importantes con la intención de ofrecer síntesis generales. La más conocida y la que más influencia ha ejercido es sin duda la de A. G. Hopkins, publicada en 1973, en su obra de pionero sobre la historia económica de África occidental. Pero también los trabajos de Ralph Austen (1970) y de Patrick Manning (1986) han supuesto una aportación sustancial a este tema. No es posible pasar revista, ni siquiera muy brevemente, a las aportaciones que se han hecho a la historia de esta revolución comercial, entre otras razones porque lo he hecho en otro lugar.[2] Recordaré no obstante algunas cuestiones y controversias generales que este debate ha suscitado y las analizaré brevemente para orientar a los investigadores que pudieran estar interesados en este tema.

## Observaciones preliminares

Para escribir la historia del paso al comercio «legítimo» es preciso superar algunas dificultades. Así, todo juicio sobre el alcance de esta revolución comercial implica necesariamente un juicio paralelo sobre el impacto de la trata, cuestión de gran interés y que suscita vivas controversias. Algunos historiadores han defendido que la trata no revistió, ni en volumen ni en valor, proporciones suficientes para tener un efecto decisivo en el desarrollo de las sociedades de África

2. R. Law (1993, 1995).

occidental. De esto se desprende, según ellos, que el cambio de naturaleza del comercio en el siglo XIX sólo tuvo unas repercusiones mínimas. El autor que ha hecho una exposición más sistemática de este punto de vista ha sido David Eltis, mientras que Paul Lovejoy[3] ha expuesto los argumentos que apoyan que la trata atlántica, por el contrario, tuvo una influencia primordial.

Sólo abordando este problema caso por caso lograremos, quizá, poner fin a esta controversia, al menos en parte. Es evidente que no todas las regiones de África occidental se pueden poner en el mismo plano. En primer lugar, el comercio a través del Atlántico (y por lo tanto, sin duda, su cambio de naturaleza en el siglo XIX), no tuvo la misma importancia para todas las sociedades de África occidental. Es seguro que condicionaba absolutamente a las comunidades del litoral, que sacaban de él lo esencial para su subsistencia, como las del delta del Níger, el Estado de Bonny, por ejemplo. Menos importante, pero muy significativo, fue para las colectividades que vivían en las zonas próximas a la costa, por ejemplo, en los países de los achanti o en el Dahomey. Probablemente iba teniendo menos importancia a medida que nos adentramos en el interior del continente y quizá no tuvo ninguna repercusión en algunas sociedades muy alejadas o aisladas.

Conviene hacer otras precisiones, pues la situación de la trata a lo largo del siglo XIX y la cronología de su declive fueron también muy distintas en las diferentes regiones de África occidental. En la Costa del Oro, por ejemplo, gracias a una notable presencia militar europea, fue bastante fácil controlar la aplicación efectiva de la prohibición de la venta de esclavos, que decayó rápidamente. En otras regiones tardó mucho más tiempo en decaer, como en Dahomey, donde no disminuyó realmente hasta el decenio de 1850. Tampoco el comercio «legítimo» se desarrolló del mismo modo en todas partes ni en todas las épocas; así, el del aceite de palma se extendió primero por el delta del Níger, desde finales del siglo XVII, pero en la Costa del Oro no empezó realmente hasta después de 1830 y, en Dahomey, hasta después de 1840.

Además, la revolución comercial del siglo XIX no se redujo al cambio de la trata por intercambios «legítimos». Las zonas productoras de las mercancías agrícolas exportadas a través del Atlántico no se correspondían exactamente con la zona de procedencia de los esclavos; ésta abarcaba la casi totalidad de África occidental, mientras que los productos como el aceite de palma y sobre todo los cacahuetes procedían de una región relativamente reducida, cercana a la costa. Esto se explica por el coste elevado del transporte en el África occidental precolonial. Los esclavos planteaban relativamente pocos problemas, puesto que podían andar y con frecuencia se les obligaba a hacerlo durante cientos de kilómetros hasta el lugar del litoral en donde eran vendidos. Por el contrario, las

3. P. Lovejoy (1989).

otras mercancías había que transportarlas por vía fluvial o, a falta de ríos navegables, recurrir a porteadores que los cargaban sobre sus cabezas. Además, los productos destinados a este nuevo comercio debían ser transportados en grandes cantidades: en el siglo XIX el precio de un solo esclavo en su punto de partida, ya en la costa, era equivalente aproximadamente al de una tonelada de aceite de palma, cuyo transporte requería sesenta porteadores. En estas condiciones no era rentable en absoluto producir aceite de palma –o de cacahuetes– para la exportación, a no ser que la zona de producción estuviera cerca de la costa o, al menos, de un río navegable que permitiera su transporte a un precio relativamente módico. Por lo tanto, las comunidades del interior no estaban en absoluto en condiciones de participar directamente en las nuevas exportaciones de productos agrícolas. Así que, más que una evolución, lo que experimentaron fue una disminución de su contribución a los intercambios a través del Atlántico.

## La repercusión de las razias

La repercusión de esta revolución comercial en las guerras (y, de modo más general, en los desórdenes y violencias) en África occidental es una cuestión crucial (y controvertida). Globalmente, parece claro que hubo una relación esencial entre, por una parte, el comercio de esclavos y, por otra, las violencias y las guerras, puesto que la mayoría de los esclavos transportados eran capturados por la fuerza, principalmente en guerras, pero también a veces, de manera menos lícita, en operaciones de menor escala. Pero la naturaleza de esa relación no está clara. ¿Fue la trata de esclavos un motivo para las guerras en el África occidental, como afirmaban los abolicionistas europeos y americanos del siglo XVIII?[4] ¿O las guerras africanas tenían otras causas (culturales y políticas más que económicas), de modo que el comercio de esclavos habría sido el resultado en vez de la causa, como afirmaban los anti-abolicionistas, sobre todo Archibald Dalzel, pionero de la historia de Dahomey?[5] En síntesis, ¿se debió la participación africana en el comercio de esclavos a través del Atlántico a la oferta o a la demanda? Esta cuestión suscita una gran controversia, no solamente en general, sino también en lo que concierne a determinados episodios históricos. Así, la caída del reino de los yoroubas (sudoeste de Nigeria), desgarrado por guerras intestinas a principios del siglo XIX, fue el origen de la captura de muchos esclavos que fueron después vendidos y enviados allende el Atlántico, pero, ¿eran guerras imputables a causas puramente políticas (como han defendido Ajayi y Smith)[6] o hay

4. Por ejemplo, A. Benezet.
5. A. Dalzel (1793).
6. J. F. A. Ajayi; R. S. Smith (1964).

que pensar que la gran demanda de prisioneros destinados a alimentar la trata contribuyó al menos, como afirma Law,[7] a agudizar estos conflictos? Está claro que de la respuesta a esta pregunta depende la evaluación de los efectos que tuvo el fin de la trata. El problema es tanto más complejo por cuanto también existía una corriente transahariana de exportación de esclavos de África occidental hacia el mundo musulmán y porque la esclavitud estaba muy extendida en el interior de África occidental misma. La importancia relativa del mercado transatlántico, del mercado transahariano y del mercado occidental africano es evidentemente un factor que hay que tener en cuenta para evaluar las consecuencias del cierre del primero, pero en este terreno sólo podemos hacer conjeturas más o menos fundadas en los hechos. Además, el auge del comercio «legítimo» hizo que aumentara la demanda de esclavos en el interior de África occidental, ya que las mercancías exportadas, como el aceite de palma, se producían y transportaban por una mano de obra servil, lo que compensaba en alguna medida la disminución de la demanda transatlántica.[8]

Está generalmente admitido que esta demanda era lo suficientemente fuerte como para que el fin de la trata oceánica provocara una superabundancia de esclavos en África occidental (aunque no fuera igual en todas partes ni al mismo tiempo) y una caída de su precio en los mercados locales. El análisis del precio de los esclavos (y en realidad de todas las mercancías) en África occidental en el siglo XIX plantea una serie de problemas considerables, tanto metodológicos como prácticos. El precio de los esclavos se cita normalmente en moneda europea o americana, pero esto puede inducir a error pues los precios de muchos bienes, como los textiles, importados a África bajaron en Europa en los primeros decenios del siglo, pues los costes de producción se habían reducido debido a las innovaciones relacionadas con la «revolución industrial» (en otras palabras, los términos del intercambio a lo largo de este período evolucionaban a favor de los proveedores africanos). Por lo tanto, una caída de los precios nominales podía enmascarar un alza de los precios reales, en términos de cantidades de productos manufacturados importados. La única solución que parece imponerse –citar los precios en moneda africana, por ejemplo en cauríes– podría igualmente inducir a error a causa de la gran inflación que experimentaron estas monedas en el siglo XIX,[9] por no hablar de las dificultades inherentes a las diferencias de precio de una región costera a otra, así como entre el interior y el litoral. Los datos de que disponemos sobre los precios de esclavos son, por lo tanto, ambiguos y esta cuestión es una de las que exigen investigaciones adicionales detalladas.

7. R. Law (1977*a*).
8. P. Lovejoy (1983).
9. J. S. Hogendorn; M. Johnson (1986).

Suponiendo que el precio de los esclavos hubiera bajado realmente (aunque sólo fuera temporalmente y hasta un cierto límite), se puede estudiar la incidencia de esta disminución de precios en la frecuencia de guerras y en el número de capturas. Esta incidencia tendría que haber sido en principio nula si las causas de las guerras hubiesen sido exclusivamente no-económicas: en ese caso los mismos conflictos se habrían traducido en el mismo número de prisioneros, de los que se habrían podido vender menos (de manera que se habría matado o devuelto a sus comunidades de origen a cambio de un rescate a un número mayor). Por el contrario, si el beneficio que se esperaba obtener de la venta de esclavos hubiera sido una de las causas de las guerras, ¿qué cabía esperar? Parece evidente que una disminución del precio de los esclavos, al hacer las guerras menos rentables, habría disminuido su número. Ésta es exactamente la tesis que defiende Ivor Wilks en el caso de los achantis. Según él, los conflictos habrían tenido menos interés económico, lo que habría reforzado el «partido de la paz» en comparación con el de «la guerra» en el seno de los consejos nacionales de ese Estado. Por el contrario, Claude Meillassoux expone una opinión diametralmente opuesta en lo que se refiere a la región de África occidental llamada en otro tiempo Sudán: la caída del precio de los esclavos habría intensificado las guerras, pues los jefes militares habrían tratado de compensar esas pérdidas aumentando el número de esclavos para vender. Así, este factor comercial habría contribuido a provocar los *djihad* que ensangrentaron el Sudán occidental en el siglo XIX. Estas dos hipótesis quizá no son tan contradictorias como parecen. En efecto, se pueden aplicar a diferentes situaciones, en función de la viabilidad de las soluciones que se ofrecían par reemplazar la venta de esclavos. Renunciar a este comercio podría ser razonable para los que estaban en condiciones de exportar otras mercancías, en tanto que, los que no disponían de ningún otro producto de sustitución, no tenían elección: necesitaban aumentar las ventas si querían compensar las pérdidas debidas a la caída de los precios.

## Compatibilidad

La segunda cuestión general que plantean el declive de la trata de esclavos y el auge del comercio «legítimo» tiene que ver con la índole de las relaciones entre estos dos fenómenos. En Gran Bretaña, los abolicionistas del siglo XIX tenían tendencia a creer que la trata y el comercio «legítimo» eran contradictorios e incompatibles, que la persistencia de la primera impediría el desarrollo de otros tipos de intercambios y, a la inversa, que el auge del segundo eliminaría efectivamente la trata. Así pues, el aumento del comercio «legítimo» pudo ser una causa o una consecuencia del declive de la trata, pero, cualquiera que fuera la hipótesis aceptada, se pensaba que estos dos fenómenos estaban estrechamente relacionados. Por el contrario, recientes estudios han puesto de manifiesto la compatibili-

dad de estos dos tipos de comercio. Por ejemplo, en un estudio de David Northrup sobre el golfo de Biafra, se pone de manifiesto que el comercio «legítimo», lejos de aumentar en detrimento de la trata, se desarrolló simultáneamente a ésta hasta el decenio de 1830 en esta región. Esta compatibilidad de la trata y del comercio de aceite de palma se explica quizá por el hecho de que la «producción» y la venta de los dos tipos de «mercancías» afectaban, en lo esencial, a distintos grupos y a redes comerciales diferentes hasta el momento de su entrega en los puertos; esta es la tesis de Northrup. Pero en lo que respecta a la costa misma, parece claro que si los dos tipos de intercambio eran compatibles es porque, más que totalmente independientes, eran complementarios. Los negociantes del litoral que se dedicaban al comercio de esclavos se interesaron en el aceite de palma hasta cierto punto para protegerse de las fluctuaciones de la trata. Pero, al menos en algunos casos, se trataba más bien de formas multilaterales de intercambios que se reforzaban mutuamente. Por ejemplo, entre 1840 y 1850, los mercaderes de esclavos brasileños que residían en el golfo de Benin empezaron a vender aceite de palma para facilitar la trata de esclavos y no para sustituirla, pues gracias a esta venta se procuraban mercancías europeas que a continuación cambiaban por esclavos. A este respecto podemos citar a Domingo Martínez, que afirmó en varias ocasiones que, en su opinión, los dos tipos de comercio eran complementarios.[10] De hecho, este fenómeno planteó un problema importante a los abolicionistas europeos, que se dieron cuenta de que el comercio «legítimo» con los mercaderes de esclavos equivalía, en realidad, a participar indirectamente en la trata, pero no encontraron una base jurídica indiscutible para impedirlo.[11]

Si ampliamos el concepto de «trata» y añadimos a las exportaciones el mercado interior, resulta evidente que el incremento del comercio «legítimo» dependía de que se mantuviera la trata de esclavos puesto que, como hemos dicho antes, las exportaciones de productos agrícolas se basaban en la explotación a gran escala de una mano de obra servil. Pero en otro plano, y quizá en un período más largo, es posible percibir algunas contradicciones fundamentales. En Dahomey, por ejemplo, se ha hablado de una doble contradicción, ideológica y material. A mitad del siglo XIX, el rey y los jefes, deseosos de emprender la producción de aceite de palma, tropezaron con el hecho de que la clase dirigente estaba constituida esencialmente por guerreros cuyos valores marciales incitaban a despreciar la agricultura. Las culturas comerciales se consideraban incompatibles con esta ideología guerrera tradicional y amenazaban con minar la legitimidad y la autoridad del Estado dahomeyano. Se ha sugerido que estas tensiones alimentaban los debates suscitados en Dahomey, en el reinado de Guezo en los años 1850, por la cuestión de la disminución o abolición de los «sacrificios humanos» cuyas víctimas eran esencialmente prisioneros de guerra,

10. D. Ross (1965).
11. Ver, por ejemplo, L. C. Jennings (1976).

ejecutados para festejar las victorias y proclamar así el culto al valor militar.[12] Además, cuando Dahomey empezó a participar ampliamente en el comercio del aceite de palma, se puso de manifiesto otra contradicción: los hombres movilizados para hacer la guerra eran una mano de obra perdida para la agricultura. Este problema se agudizó especialmente cuando el rey Glèlè, sucesor de Guezo, trató de revitalizar el militarismo dahomeyano y la trata de esclavos después de 1858, pues con ello puso en peligro la producción de aceite de palma destinada a la exportación.[13]

## La «crisis de adaptación» de los dirigentes africanos

Desde hace tiempo se viene creyendo que el paso de la trata al comercio «legítimo» desestabilizó las estructuras políticas y sociales africanas, minó la autoridad de los dirigentes y causó problemas políticos. Esta tesis ya había sido expuesta por Dike en un estudio que abrió la vía a las investigaciones sobre este tema. Según él, el declive de la trata ocasionó, en Bonny y en otros estados del delta del Níger, el declive de los dirigentes del momento, mientras que el auge del comercio de aceite de palma hacía posible que los hijos de los esclavos adquirieran riquezas y reivindicaran el poder político, lo que a su vez produjo las tensiones que ocasionaron las guerras civiles constantes entre la clase de los hombres libres y la de los esclavos. Este proceso se personificó especialmente en el célebre jefe Jaja, antiguo esclavo que terminó por hacer secesión y crear, fuera del estado de Bonny, su propio reino en Opobo.[14]

A. G. Hopkins aplicó posteriormente el concepto de «crisis de adaptación» al caso de los países yoruba. Según él, las guerras endémicas que asolaban esta región a finales del siglo XIX se debían al declive de la trata, que había empobrecido a las minorías guerreras locales, incapaces de obtener ingresos comparables del comercio de aceite de palma, de manera que se habían visto obligados, para aumentar sus recursos, a multiplicar los tributos y los pillajes.[15] Martín Klein analiza del mismo modo el caso de Senegambia, donde el paso al comercio «legítimo» (en este caso concreto, se trataba del aceite de cacahuete en vez del de palma) habría contribuido en los años 60 del siglo XIX, a la caída de la minoría guerrera y a su sustitución por los *djihad* islámicos.

Ambos, Hopkins y Klein, expusieron más claramente que Dike la razón por la cual los jefes militares que habían dominado la trata estaban en condiciones menos favorables para controlar el nuevo comercio de productos agrícolas, ya

12. R. Law (1985).
13. J. Reid (1986).
14. K. O. Dike (1956).
15. A. G. Hopkins (1968).

que los pequeños cultivadores y pequeños negociantes podían participar en él con más facilidad. Klein resumió la situación de manera elocuente al afirmar que, si la trata había reforzado a las minorías, el comercio de cacahuetes había enriquecido a los campesinos y, como consecuencia, les había permitido armarse. Hopkins insistió también en la importancia de la caída de la cotización de los productos de África occidental durante la «gran depresión» de 1873-1896 (en la cual, contrariamente a lo que pasó en la fase inicial del comercio «legítimo», los términos del intercambio se volvieron desfavorables para los productores africanos). Esta caída de los precios agravó los problemas de los dirigentes locales, reduciendo todavía más los ingresos que obtenían de las exportaciones.

Hopkins formuló en una de sus obras[16] la hipótesis clásica de una «crisis de adaptación», aplicándola al conjunto del África occidental. Explicó las diversas soluciones que se ofrecían a los dirigentes para afrontar esta evolución, escogiendo una u otra o incluso todas ellas. Por supuesto, podían tratar de dedicarse a este nuevo comercio empleando una mano de obra servil en grandes plantaciones para producir mercancías agrícolas exportables. Pero, sin duda, esto no les habría asegurado unos ingresos comparables a los que obtenían con la venta de esclavos. En efecto, el nuevo comercio era menos rentable que el antiguo (los costes de producción y de transporte eran más elevados que los precios de venta en el litoral). Además, otro factor crucial, los dirigentes no tenían ya, de cualquier modo, el monopolio natural de la oferta, como cuando se trataba de esclavos, sino que tenían que afrontar la competencia de una multitud de explotadores ordinarios capaces de producir a pequeña escala para la exportación. También podían intentar aumentar sus ingresos gravando las actividades de los pequeños productores y de los pequeños negociantes independientes o, simplemente (como en los países yorouba), aprovecharse de su poderío militar para apropiarse de las riquezas multiplicando los asaltos y saqueos. Pero no era fácil en la práctica obtener tales impuestos y el pillaje podía ser contraproducente a largo plazo, pues los desórdenes causados podían desorganizar las exportaciones e incluso provocar una intervención europea.

Desde luego, no todos los historiadores comparten esta opinión. Según otra teoría, que Ralph Austen expuso quizá del modo más convincente, las minorías dirigentes estaban de hecho en condiciones de dominar el nuevo comercio igual que el antiguo, puesto que las estructuras económicas y políticas de África occidental permanecieron intactas hasta el final del siglo XIX, época en la que se desmoronaron por las conquistas coloniales europeas.[17] Patrick Manning, en su estudio general de 1986, adoptó una postura intermedia, aunque más próxima a la de Hopkins que a la de Austen. Sin dejar de considerar, como Hopkins, que el nuevo comercio «legítimo» favoreció la participación de los pequeños produc-

16. A. G. Hopkins (1973).
17. R. Austen (1970).

tores y de los pequeños comerciantes, subrayó igualmente la necesidad de distinguir varias etapas en el desarrollo de los intercambios: a principios del siglo XIX, con el declive de la trata, el comercio del aceite de palma –aunque en expansión– siguió siendo patrimonio de los monarcas poderosos y de los ricos mercaderes de esclavos; hacia 1850, el volumen y el precio de las exportaciones de aceite de palma aumentaron considerablemente, la competencia se hizo desenfrenada y las posibilidades de ascenso social, excepcionales. Hacia finales de siglo, el comercio de aceite de palma se estancó (a causa de la caída de los precios) y el poder político y económico se consolidó de nuevo.[18]

Sigue habiendo muchos puntos de controversia, pero parece haber ya un cierto consenso en torno a algunas cuestiones clave.

En primer lugar, se está de acuerdo en general en reconocer (y Hopkins da fe de ello en *An economic history of West Africa*) que hay que hacer una distinción entre la situación de los estados del litoral, como Bonny, que tenían un papel de intermediarios, y la de los estados productores del interior (como los países yorouba). Aunque Hopkins tiene razón al afirmar que el aceite de palma era producido inicialmente por pequeños cultivadores, los negociantes de la costa lo centralizaban antes de transportarlo hasta el litoral, donde las grandes empresas seguían teniendo el control. John Latham, en su estudio sobre el antiguo Calabar, hizo una aportación capital al análisis de esta cuestión histórica, al demostrar que la clase dirigente mantuvo el control del nuevo comercio de aceite de palma y que el papel de los pequeños negociantes fue marginal. Algunos esclavos liberados pudieron convertirse en ricos mercaderes (como ocurrió en Bonny), pero gracias al patrocinio de sus amos y no rivalizando con ellos. De hecho, su ascenso se inscribe en el marco comercial y político existente y no en el contexto de su caída.[19] Otros historiadores han demostrado que fue así, fundamentalmente, como antiguos esclavos, como el caso de Jaja en Bonny, pudieron incluso ascender en la escala social.[20] La tesis de Dike, relacionando la sustitución de la trata por el comercio de aceite de palma con el ascenso de estos antiguos esclavos y, de manera más general, con las crisis políticas que estallaron en el litoral, es considerada indefendible por todos en la actualidad, al menos, en la forma en que la expuso.

En segundo lugar, si bien fue frecuente en los países productores del interior que los dirigentes tuvieran dificultades en mantener sobre el comercio «legítimo» el grado de control que ejercían en la trata, las cosas fueron más complejas de lo que Hopkins había imaginado. Mientras que él se limitó a poner de relieve la entrada en escena de los pequeños agricultores y comerciantes, los análisis de muchos estudios de casos parecen poner de manifiesto que el control que ejer-

18. P. Manning (1986).
19. A. J. H. Latham (1973).
20. S. M. Hargreaves (1987).

cían los jefes en el comercio «legítimo» era mucho más criticado por los ricos negociantes que operaban a gran escala que por los dirigentes de empresas modestas. Tal es, por ejemplo, la tesis de Ivor Wilks para los achantis y de Robin Law[21] para Dahomey. La trata dependía de las guerras y favorecía el dominio de los jefes que controlaban las fuerzas militares. Por el contrario, el nuevo comercio de productos agrícolas no ofrecía ninguna ventaja particular a las minorías guerreras, pero permitía a los «civiles» con fortuna reforzar su posición, poniéndose a producir a gran escala para la exportación.

En tercer lugar, el potencial desestabilizador de esta revolución comercial no pudo materializarse puesto que los dirigentes llegaron a emplear su poder político para imponer su monopolio en el comercio. El estudio de Latham sobre el antiguo Calabar puso de manifiesto que los jefes, convertidos en negociantes bien establecidos, habían promulgado, en 1862, a través de la comunidad dominante de los ekpés, una ley contra el pequeño comercio que prohibía los intercambios de menos de un *puncheon* (240 galones, es decir, dos tercios de una tonelada). Igualmente, el rey de Dahomey instituyó en 1852 un monopolio temporal sobre la exportación de aceite de palma.[22] Desde luego, Hopkins no niega que hubieran existido estas intervenciones administrativas en el mercado, pero se muestra escéptico en cuanto a su eficacia a largo plazo: teniendo en cuenta la dispersión de las operaciones necesarias para la producción de aceite de palma en las que participaba una multitud de pequeños explotadores, sin duda era más difícil vigilar y controlar a éstos que a los mercaderes de esclavos. Además, las tentativas de imponer algunos monopolios comerciales o de aumentar los impuestos en el sector privado podían provocar resistencias y crear otros problemas políticos, como afirmó Ivor Wilks, según el cual, las quejas de los ricos negociantes ante las reglamentaciones y los impuestos sobre los intercambios, exigidos por el estado achanti tuvieron alguna influencia en las guerras civiles que asolaron dicho estado entre 1883 y 1888.[23]

Asimismo, parece claro hoy en día que estas tensiones y dificultades tuvieron repercusiones variables según los casos, dependiendo de que los grupos dirigentes de las sociedades en cuestión consiguieran más o menos defender el *statu quo* político ante las evoluciones económicas. La diversidad de estas repercusiones es reflejo por una parte de la diversidad de las comunidades, pues los estados más poderosos y más centralizados (como el de los achantis o Dahomey) podían contener mejor las tensiones provocadas por estos cambios que los estados más débiles y más descentralizados. También otros factores (por ejemplo, el islam en Senegambia o las intervenciones imperialistas europeas en

21. Robin Law (1977*b*).
22. R. Law (1977*b*).
23. I. Wilks (1975).

muchas sociedades del litoral) tuvieron repercusiones que sin duda contribuyen a explicar los efectos concretos de esta revolución comercial. Quizá sería útil orientar las futuras investigaciones hacia el análisis de las causas de estas diferentes reacciones y experiencias, es decir, una vez más, centrarse en cada situación más que tratar de elaborar otras síntesis generales que podrían ocultar lo específico de cada caso.

## Relaciones entre los sexos

Conviene recordar aquí otra consecuencia de la revolución comercial en las sociedades africanas, en un ámbito que generalmente la investigación histórica no ha querido abordar seriamente hasta el presente: su repercusión en las relaciones entre los sexos. Esta cuestión se debe al hecho de que la captura y el comercio de esclavos fueron siempre actividades en las que la preponderancia masculina era absoluta, mientras que la producción y el comercio de aceite de palma, tradicionalmente, incumbían sobre todo a las mujeres, al menos en muchas comunidades del litoral. Por lo tanto, hay que pensar que la sustitución de la trata de esclavos por el aceite de palma como exportación principal tuvo repercusiones significativas en las relaciones entre los sexos. El único estudio publicado que trata sobre este tema (y que se centra más en el siglo XX que en el período precolonial) es un artículo de Susan Martin sobre el comercio de los productos de la palma en la región ngwa del país de los ibos (sudeste de Nigeria), en el que afirma que el auge de la exportación del aceite de palma incitó a los hombres a participar en esa producción para apropiarse de los ingresos que proporcionaba, privando así a las mujeres de la mayor parte de las ventajas que podían obtener. Por el contrario, el comercio de los palmitos, que se desarrolló posteriormente, permaneció en manos de las mujeres que tuvieron así, hasta cierto punto, la posibilidad de hacerse con un capital propio.

De todas formas, se puede pensar, al menos en hipótesis, que las cosas se desarrollaron de manera diferente en otros casos: si algunas mujeres consiguieron conservar el control del comercio del aceite de palma, el auge de éste contribuyó a enriquecerlas y a emanciparlas, así como a aumentar su autonomía con respecto a sus compañeros. El estudio de esta cuestión debería ser una prioridad en los trabajos futuros sobre la revolución comercial del siglo XIX.

## Abolición e imperialismo: hacia el reparto de África

La revolución comercial del siglo XIX plantea, por último, el problema de su relación con el desarrollo del imperialismo europeo y el reparto último de África entre las potencias coloniales europeas a finales del siglo XIX. Se pueden distin-

guir tres aspectos diferentes de esta relación, que corresponden aproximadamente a tres fases cronológicas.

En primer lugar, como señalaron Austen y Smith en un artículo que pasó desapercibido,[24] el debate sobre la abolición de la trata suscitó, entre otras, la cuestión de la naturaleza misma de las sociedades africanas y de la relación entre ésta y el impacto de la trata. Tanto los abolicionistas como los anti-abolicionistas juzgaron negativamente a estas sociedades a las que consideraban salvajes y brutales, pero, mientras que los anti-abolicionistas tendían a considerarlas esencialmente atrasadas y a atribuir su pretendida barbarie al hecho de estar todavía en los primeros estadios de la evolución social (de manera que a los Africanos llevados como esclavos se les salvaba, según ellos, de una suerte menos envidiable en su propia comunidad), los abolicionistas se inclinaban a pensar que eran víctimas de las distorsiones de un desarrollo perverso, y que la brutalidad que se les reprochaba no correspondía a un estadio primitivo, sino que era fruto de la trata. De esto se deducía lógicamente que los europeos eran responsables en última instancia del estado actual de África y que era asunto suyo remediarlo. Por consiguiente, la abolición de la trata era un medio de transformar a África, así como de mejorar la situación de los esclavos africanos en América.

Así pues, esta ideología abolicionista se basaba en la hipótesis implícita de que los europeos tenían el derecho –y el deber– de decidir el curso que debía seguir el desarrollo de África, lo que en sí es ya un propósito «imperialista», aunque su materialización no implicara necesariamente unos modos «imperialistas». A. G. Hopkins expresó bien esta idea en el estudio que dedicó al imperialismo británico (en colaboración con Peter Cain), describiendo la campaña anti-esclavista de principios del siglo XIX como el primer plan de desarrollo de África elaborado por Gran Bretaña.[25]

El segundo aspecto que hay que tener en cuenta es que, en la práctica, la campaña anti-esclavista condujo a los gobiernos europeos y sobre todo al de Gran Bretaña, a la injerencia en los asuntos de las sociedades africanas hasta un punto nunca alcanzado, ni siquiera en plena época de la trata. Partieron de la hipótesis de que era posible poner fin a la trata actuando sobre la demanda, negociando con los países europeos y americanos, cuyos ciudadanos se dedicaban a ella, tratados que preveían su abolición legal y, para hacer cumplir estas medidas, dispusieron la creación de unas patrullas navales en el Atlántico encargadas de interceptar los barcos que transportaran esclavos ilegalmente. Cuando se hizo evidente, poco antes de 1840, que no lograban acabar con la trata, empezaron a abordar a la oferta, tratando de intervenir en la misma África para interrumpir las entregas de esclavos. El símbolo más conocido de esta nueva política fue la desastrosa expedición realizada en 1841 y 1842 por

24. R. A. Austen; W. S. Smith (1969).
25. P. Cain; A. G. Hopkins (1991).

los británicos que remontaron el Níger para crear una granja modelo y promover así las culturas de exportación, y que ha sido objeto de un nuevo estudio.[26] De manera más general, el gobierno británico puso todo su empeño en negociar tratados que prohibían el comercio de esclavos con las comunidades africanas, por ejemplo, con el estado de Bonny desde 1839. Esta política estaba concebida inicialmente como una simple intervención diplomática, pero enseguida sobrepasó estos límites. Cuando los dirigentes africanos se negaban a aceptar un tratado abolicionista, los europeos estuvieron tentados de presionarlos, amenazándolos con una intervención militar e incluso llevando esta amenaza a la práctica. El ejemplo clásico de esto (pero en absoluto único) es la intervención llevada a cabo en Lagos en 1851 por los británicos para derribar al soberano que rechazaba este tipo de tratado y sustituirlo por un rival que estaba dispuesto a colaborar con ellos.[27] Se trataba de una política todavía más claramente «imperialista», aunque no implicara necesariamente la anexión de territorios africanos, ya que se partía siempre del principio de que, en general, las transformaciones consideradas deseables se podían llevar a cabo respetando la soberanía africana. Aunque la intervención haya podido a veces desembocar en anexión, era debido a circunstancias locales particulares y no a una política sistemática de expansión colonial. No obstante, se puede hablar de imperialismo en su sentido amplio de utilización del poder de un estado para promover intereses comerciales en el extranjero, lo que los historiadores denominan ahora imperialismo informal.

El tercer aspecto de la cuestión se relaciona con el cambio al imperialismo formal: el reparto de África entre las potencias coloniales rivales a finales del siglo XIX. Las causas de esto han suscitado vivas controversias entre los historiadores, pero podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que los intereses comerciales europeos tuvieron un papel, como mínimo, significativo, en la medida en que la anexión aparecía como una solución a los problemas que se oponían al desarrollo comercial de África. Los dos grandes congresos internacionales de este período –el de Berlín (1884-1885) y el de Bruselas (1890)–, que debatieron y hasta cierto punto reglamentaron diversos aspectos de este proceso, aportan gran luz sobre la naturaleza de estos problemas. El primero trató sobre todo el tema de las rivalidades comerciales europeas, pero el segundo se interesó esencialmente en la reconstrucción de las sociedades africanas y, más concretamente, en el fin de la trata de esclavos.[28] Hacia finales del siglo XIX, era evidente que la ofensiva lanzada fuera de África sólo había triunfado a medias: la exportación de esclavos había cesado en gran medida (aunque menos eficazmente en el este que en el oeste), pero continuaron las redadas organizadas

26. Howard Temperley (1991).
27. R. S. Smith (1978).
28. S. Miers (1975).

para capturar esclavos, así como su comercio intra-africano. Se imponía, pues, una intervención más decisiva en el interior de África y en el litoral.

Aunque este afán de abolir la trata se haya considerado a menudo como una excusa o justificación para la intervención europea en África, más que como un verdadero motivo de ésta, es quizá más exacto ver en ello un símbolo, pues la cuestión de la esclavitud y su abolición representaba el deseo de Europa (y la obligación que tenía ante sí misma) de modernizar las sociedades africanas y, más concretamente, de difundir en ellas el modo de producción capitalista. Como los europeos se iban convenciendo cada vez más de que las formas más limitadas de intervención a las que habían recurrido anteriormente no bastaban para realizar la transformación deseada de las estructuras socioeconómicas africanas, terminaron por optar por la anexión pura y simple.

En este contexto, no conviene olvidar la tesis de Hopkins[29] según la cual las tensiones producidas por el paso inicial de la trata al comercio «legítimo» a principios del siglo XIX contribuyeron a intensificar las presiones que se ejercieron en Europa en el sentido de la anexión de territorios africanos. En algunos casos, como expuso Hopkins para el país yorouba, el problema se debía a que la revolución comercial había minado y debilitado la posición de las minorías dirigentes africanas, lo que había ocasionado conflictos y desórdenes que los europeos condenaban porque perjudicaban al comercio. Sin embargo, hasta cuando los dirigentes africanos habían conseguido mantener un control efectivo en su territorio, las medidas que habían tomado para afrontar esta revolución comercial eran condenadas con regularidad por los europeos, que las consideraban perjudiciales para la libertad de comercio y, de manera más general, para el desarrollo económico moderno. En la medida en que las minorías dirigentes africanas controlaban esta conversión al comercio «legítimo» instaurando monopolios, aumentando los impuestos y recurriendo más amplia e intensivamente a una mano de obra servil a fin de producir para la exportación, estaban reforzando las prácticas mismas cuya abolición sería exigida posteriormente por el capitalismo europeo. Por consiguiente, las políticas adoptadas por los dirigentes africanos en respuesta a esta «crisis de adaptación», aunque triunfaran a corto plazo, les valieron después de todo la crisis todavía más grave de las conquistas coloniales.

## Bibliografía

AJAYI, J.-F. A.; SMITH, R. S. 1964. *Yoruba warfare in the nineteenth century.* Cambridge, Cambridge University Press.

AUSTEN, R. A. 1970. «The abolition of the overseas slave trade: a distorted theme in West African history». *Journal of the Historical Society of Nigeria,* vol. 5, n.º 2, p. 257-274.

29. A. G. Hopkins (1973).

AUSTEN, R. A.; SMITH, R. S. 1969. «Images of African and British slave-trade abolition: the transition to an imperialist ideology, 1787-1807». *African Historical Studies,* vol. 2, n.º 1, p. 69-83.

BENEZET, A. 1788. *Some historical account of Guinea.* 2.ª ed. Londres, Frank Cass, 1968.

CAIN, P. J.; HOPKINS, A. G. 1993. *British imperialism: innovation and expansion, 1688-1914.* Londres, Longman.

DALZEL, A. 1793. *The history of Dahomy.* 2.ª ed. Londres, Frank Cass, 1967.

DIKE, K. O. 1956. *Trade and politics in the Niger delta, 1830-1885.* Oxford, Clarendon Press.

ELTIS, D. 1987. *Economic gowth an the ending of the transatlantic slave trade.* Nueva York, Oxford University Press.

HAGREAVES, S. M. 1987. *The political economy of nineteenth century Bonny.* Universidad de Birmingham. (Tesis de doctorado.)

HOGENDORN, J. S.; JOHNSON, M. 1986. *The shell money of the slave trade.* Cambridge, Cambridge University Press.

HOPKINS, A. G. 1968. «Economic imperialism in West Africa: Lagos, 1880-1992». *Economic History Review,* vol. 21, n.º 3, p. 580-600.

—. 1973. *An economic history of West Africa.* Londres, Longman.

JENNINGS, L. C. 1976. «French policy towards trading with African and Brazilian slave merchants, 1840-1853». *Journal of African History,* vol. 17, n.º 4, p. 515-528.

KLEIN, M. A. 1972. «Social and economic factors in the Muslim revolution in Senegambia». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 13, n.º 2, p. 419-441.

LATHAM, A. J. H. 1973. *Old Calabar, 1600-1891.* Oxford, Clarendon Press.

LAW, R. 1977*a*. *The Oyo empire, c. 1600-c. 1836.* Oxford, Clarendon Press.

—. 1977*b*. «Royal monopoly and private enterprise in the Atlantic trade: the case of Dahomey». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 18, n.º 4, p. 555-577.

—. 1985. «Human sacrifice in pre-colonial West Africa». *African Affairs,* n.º 84, p. 53-87.

—. 1993. The historiography of the commercial transition in nineteenth century West Africa. En: T. Falola (director del volumen), *African historiography: essays in honour of Jacob Ade Ajayi.* Londres, Longman, p. 91-115.

—. (director del volumen). 1995. *From slave trade to «legitime» commerce: the commercial transition in nineteenth century West Africa.* Cambridge, Cambridge University Press.

LOVEJOY, P. E. 1983. *Transformation in slavery: a history of slavery in Africa.* Cambridge, Cambridge University Press.

—. 1989. «The impact of the Atlantic slave trade on Africa: a review of the literature». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 30, n.º 3, p. 365-394.

MANNING, P. 1986. Slave trade, «legitimate» trade and imperialism revisited: the control of wealth in the Bights of Benin and Biafra. En: Paul Lovejoy (director del volumen), *Africans in bondage: studies in slavery and the slave trade in honour of Philip D. Curtin.* Madison, University of Wisconsin Press.

MEILLASSOUX, C. 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent.* París, Presses Universitaires de France.

MIERS, S. 1975. *Britain and the end of slave trade.* Londres, Longman.

NORTHRUP, D. 1976. «The compatibility of the slave and palm oil trades in the bight of Biafra». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 17, n.º 3, p. 353-364.

REID, J. 1986. *Warrior aristocrats in crisis: the political effects of the transition from the slave trade to palm oil commerce in the nineteenth century kingdom of Dahomey*. Universidad de Stirling. (Tesis de doctorado.)

ROSS, D. A. 1965. «The career of Domingo Martinez in the bight of Benin (1833-1864)». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 16, n.º 1, p. 79-90.

SMITH, R. S. 1978. *The Lagos consulate, 1851-1861*. Londres, Macmillan.

TEMPERLEY, H. 1991. *White dreams, Black Africa: the antislavery expedition to the Niger, 1841-1842*. New Haven, Yale University Press.

WILKS, I. 1975. *Asante in the nineteenth century*. Cambridge, Cambridge University Press.

# La arqueología submarina y la historia de la trata de esclavos

Max Guérout

Los documentos que contienen los archivos nos han permitido escribir la historia de la trata de esclavos y entender su funcionamiento. En ellos se basa la totalidad de los trabajos históricos sobre este tema. Sin embargo, a la vista de la abundancia de fuentes manuscritas o impresas, es forzoso afirmar que han llegado hasta nosotros muy pocos testimonios materiales de esta historia dramática. Tan es así que las vitrinas de los museos suelen causar asombro por su pobreza. Se requiere un esfuerzo excepcional para reunir un conjunto significativo, como ocurrió en Nantes con ocasión de la exposición «Los eslabones de la memoria» (1992-1994).

En definitiva, no conservamos de la trata de millones de individuos más que un puñado de objetos. Pensándolo bien, ¿podría en realidad ser de otro modo, conociendo la pobreza extrema de las poblaciones deportadas y sus míseras condiciones de vida en las explotaciones del Nuevo Mundo? Y, cuando por fin llegó la abolición, es fácil adivinar la prisa que se dieron los hombres liberados en destruir todo lo que podía recordar su condición pasada, tanta como la de los antiguos amos en hacer desaparecer unos testimonios tan comprometedores.

La idea de buscar los restos de los buques negreros nació en parte de este hecho pues, para quien está al tanto de los progresos de la arqueología submarina, es evidente que el fondo de los mares esconde un patrimonio considerable. De todas formas, los restos de un buque negrero no sólo constituyen un mero yacimiento de objetos, sino que todos los vestigios descubiertos forman parte de un todo coherente, que se ordena en torno a un buque y rememora la realidad de un mundo cerrado en el que la tripulación y los cautivos se encontraban reunidos para lo peor. Al contrario de la mayor parte de los objetos, que han llegado hasta nosotros en orden disperso, los que proceden de un pecio pertenecen a un mismo contexto y dan testimonio de un mismo momento histórico. Esta simultaneidad de los datos es lo que constituye la originalidad de un pecio

submarino y lo convierte en un premio; nos hallamos ante un verdadero corte anatómico del tiempo y por ello, cada objeto contiene y produce un poder de evocación y una emoción incomparables.

La observación directa de un buque negrero ofrece la posibilidad de estudiarlo desde un triple punto de vista: como artefacto que informa sobre el estado del arte de la construcción naval; como instrumento adaptado a una función o a una necesidad; y como lugar de vida y de trabajo. El estudio de su carga permite, por ejemplo, situarlo dentro de la organización y la historia del comercio triangular, evocar un puerto de atraque, un circuito de explotación, igual que el análisis detallado del sedimento permite acceder a un mejor conocimiento de las condiciones de vida a bordo, tales como el estado sanitario o la alimentación.

Desde luego, muchas de estas informaciones nos las proporcionan los documentos de los archivos, pero lo que da riqueza a un pecio es la abundancia y la coherencia de los datos que contiene y también el hecho de que muchos de ellos no figuran en los libros de los armadores, en los informes de mar de los capitanes o en las cuentas de las compañías, ya sea por tratarse de objetos demasiado humildes, demasiado familiares para ser mencionados o de objetos que revelen prácticas no oficiales, y hasta fraudulentas, que los archivos no mencionan nunca, como el transporte de mercancías ilegales, el comercio paralelo. No debemos tampoco olvidar los barcos que naufragaron en el período de la trata ilegal, pues estas operaciones no figuran, evidentemente, en las fuentes manuscritas.

Sólo con esto, basta para hacerse una idea de la abundancia y la riqueza de las informaciones que puede esconder un pecio bien conservado, riqueza que supera con mucho la simple recolección de objetos representativos de la trata.

La cuestión que se plantea es saber cuántos buques negreros se perdieron, dónde y en qué estado de conservación podemos esperar descubrirlos.

Diversos estudios históricos recientes –especialmente la tesis doctoral de Jacques Ducoin– han valorado el porcentaje de las pérdidas sufridas por el total de buques negreros. Este último estudio está, desde luego, limitado en el tiempo y en el espacio (se refiere a los barcos armados en el puerto de Nantes entre 1700 y 1792). El porcentaje de pérdidas calculado para los viajes triangulares se sitúa en una franja comprendida entre 4 y 9% con un valor medio próximo al 5,4%, lo que equivale a 82 barcos hundidos. Esta cifra, calculada con rigor, puede servirnos de base para una evaluación global.

Si se estima en diez millones el número de esclavos deportados hacia el Nuevo Mundo (no se trata de emitir una hipótesis sobre el volumen de la trata, sino de escoger una cifra cómoda para nuestro cálculo) y en 250 el promedio de esclavos embarcados, entonces, sumando todas las épocas, fueron necesarios 40.000 viajes. Apliquemos ahora el porcentaje de pérdida calculado (para Nantes y una duración de un siglo) y llegamos al número de 2.160 barcos. Por supuesto este cálculo es aproximado; no refleja la realidad, pero basta para dar-

nos un orden de magnitud, aunque muy probablemente esté calculado por lo bajo. Por lo tanto, podemos estar seguros de que fueron varios centenares, incluso varios miles, de barcos dedicados al comercio triangular los que desaparecieron. Señalemos de paso que esta cifra no se refiere a los barcos que hacían la ruta directa hacia América para traer a Europa el producto de la venta de los esclavos; conviene recordar que para esto hacían falta dos o tres buques por cada buque negrero.

El análisis que hace Jacques Ducoin de las causas de los naufragios pone de relieve que los errores de navegación, las averías y el mal tiempo son los responsables de la pérdida de entre el 50 y el 60% de los barcos en las costas. El resto se perdió a causa de la sublevación de las tripulaciones, de averías mayores, de capturas o bien desaparecieron en la mar sin dejar huella. Así pues, se puede hablar, con toda seguridad, de entre 1.000 y 1.300 barcos perdidos en las costas de los países ribereños del océano Atlántico.

¿Dónde y cómo empezar a buscar estos restos? Para ello podemos utilizar dos métodos que no son excluyentes.

El primero consiste en, partiendo de las búsquedas en los archivos, identificar un naufragio que parezca interesante tanto por lo referente a las circunstancias, a su situación, a la naturaleza del lugar, como por su carga. Entonces podemos, eventualmente, lanzarnos a la búsqueda de un pecio en concreto. Varias veces en el pasado, nuestro equipo ha logrado localizar restos de este tipo en muy poco tiempo: los del buque comercial *Patriote,* hundido el 3 de julio de 1798 en Alejandría, encontrados en un solo día; los de la bricbarca *Le Cygne* de la Marina Imperial, hundida el 31 de diciembre de 1808 en la Martinica, identificados en la primera inmersión; y los de la fragata acorazada *Magenta,* hundida en Toulon el 3 de octubre de 1875, encontrada también en menos de un día. Por el contrario, la búsqueda del buque negrero *Marie-Anne,* hundido en 1734 en la entrada del Loira, se saldó con un primer intento infructuoso.

El segundo método consiste en realizar unas búsquedas sistemáticas en zonas peligrosas, propicias para los naufragios, situadas la mayoría en las entradas de los grandes puertos de salida o de escala, o en los itinerarios seguidos más frecuentemente. El método empleado está en función del terreno y va de las técnicas más sencillas, como la inmersión libre, hasta la utilización de medios más modernos como el sonar lateral o el magnetómetro.

Otro factor que conviene tener en cuenta antes de lanzarse a la prospección es la «mecánica de los naufragios», como dicen los arqueólogos, a saber, la forma en que se ha desarrollado un naufragio y ha transformado un barco en un pecio arqueológico. Muchos naufragios se producen en condiciones tales –barcos que encallan en altos fondos rocosos o coralinos, o en el transcurso de una tempestad– que el barco está completamente destruido y la carga y el equipamiento dispersos, de manera que en el mejor de los casos se podrán encontrar en el lugar del naufragio algunos objetos aislados. Los barcos que se dedicaban

al comercio triangular, barcos relativamente modestos, de un tonelaje a menudo inferior a 200 toneladas de carga, estaban entre los más expuestos. Por esto, el débil escantillón de los armazones provocaba una rápida destrucción del barco. Sin embargo, no siempre es este el caso, sobre todo para los barcos hundidos en fondos de arena o de fango, suficientemente fuertes para soportar la acción del oleaje. Entonces el arqueólogo puede aspirar a encontrar pecios en los que se pueda emprender una excavación completa. Nuestra experiencia en Senegal y en la Martinica ha demostrado la validez de estos métodos de prospección y nos ha permitido descubrir unos veinte pecios, uno de los cuales pertenecía a la trata de esclavos.

Para quienes que no están familiarizados con la arqueología submarina, hay que decir que las condiciones ambientales son primordiales para la conservación de los restos. Los microorganismos, la fauna marina y el efecto mecánico del mar y de la corriente destruyen rápidamente las estructuras, así como los equipamientos y la carga de los barcos encallados. Las partes mejor conservadas son las que están hundidas en el sedimento. Al abrigo de la luz, en un medio pobre en oxígeno, las materias orgánicas se pueden conservar. Los metales, por su parte, son más o menos sensibles a la química compleja que entra en acción debajo del agua, pero los más nobles –el oro, el bronce, el cobre y también el plomo– se conservan bien. Las cerámicas y el vidrio suelen estar también muy bien conservados y permiten fechar e identificar el pecio.

De la misma manera que estos materiales se han conservado bien en el medio marino, al contacto con el aire ambiente se producirá generalmente una degradación irreversible si no se hace nada para evitarlo. Metidas en un sedimento protector, las maderas han conservado su forma y su aspecto exterior, pero para ser conservadas al aire libre tendrán que tener un tratamiento largo y costoso. Lo mismo ocurre con casi todas las materias orgánicas y los metales ferrosos. Por otra parte, varios laboratorios de conservación se han especializado en el tratamiento de los objetos procedentes de excavaciones submarinas. Su trabajo no se limita a estabilizar el estado de los objetos que se les entrega: también realizan análisis complementarios que vendrán a completar la documentación que se pone al servicio del arqueólogo. Algunas técnicas, como la radiografía industrial de las concreciones calcáreas que recubren los metales, proporcionan informaciones de una extraordinaria precisión. También es imprescindible antes de empezar una excavación submarina, saber cómo se van a conservar los objetos descubiertos, a qué laboratorio de tratamiento se recurrirá y de qué financiación se dispone. En efecto, el almacenamiento de los objetos, así como su transporte desde el yacimiento hasta el laboratorio donde van a ser tratados, son tareas delicadas y costosas que no se pueden dejar al azar.

Los restos de buques negreros encontrados hasta hoy son muy pocos, y ello por dos razones principales: la primera es que, dado el escaso valor de su carga, no son nunca objeto de búsquedas sistemáticas por parte de los cazadores de

tesoros que operan en la zona del Caribe; la segunda, ya lo hemos visto, es la relativa fragilidad de la estructura de los cascos de los buques negreros, condenados a desaparecer mucho más rápidamente que los demás. El pecio que descubrimos en 1991 en la Martinica, en los cayos de la costa Atlántica cerca de la isla de Loup-Garou, es un ejemplo perfecto de esto: unos colmillos de elefante enquistados en el coral informaban de la presencia probable de un buque relacionado con la trata, del que no se encontraron más que un ancla, el extremo de una cadena y un cierre de timón. Alrededor de los colmillos de marfil, unos centenares de ladrillos servían de testimonio de la carga del barco destrozado. Como el casco, que es el receptáculo donde normalmente aparecen los restos del equipamiento y de la carga, había desaparecido, los objetos que contenía se habían roto y dispersado debido a la violencia del oleaje del océano Atlántico sobre este arrecife.

En 1987, Loïc Letiec[1] encontró un centenar de colmillos de elefante en otro yacimiento enigmático, en Saint-Quay-Portrieux, en Bretaña. Tampoco allí se encontró el menor rastro del casco. De la carga sólo quedaban algunas perlas, una pulsera de cobre y la famosa anilla que servía de moneda de cambio en la costa de África. Aunque modestos, estos vestigios son pruebas importantes del comercio triangular que reinó en estos lugares.

Los restos que dan una idea más cabal del interés de un registro arqueológico de un barco de trata son los del *Henrietta Marie,* un buque inglés hundido a principios del siglo XVIII. Fueron descubiertos en 1972 por un equipo de cazadores de tesoros a la altura de Florida, en las Marquesa Keys. Concedidos once años más tarde a otro equipo de cazadores de tesoros, fueron estudiados por David D. Moore, un estudiante de la East Carolina University (Carolina del Norte), que dedicó a ellos su tesis doctoral. Aunque el yacimiento debía de estar muy estropeado por las intervenciones anteriores, y pese a los condicionantes que pesaron sobre su estudio científico, se obtuvieron unos resultados muy pertinentes.

Gracias al descubrimiento de la campana de a bordo en la que estaba grabado el año 1699, se pudo identificar y fechar el barco. Algunas estructuras se conservaron y los equipamientos se estudiaron, pero el interés principal del yacimiento reside en los vestigios de la carga, que dan fe de los tres ramales del itinerario de la trata de esclavos: el ramal Europa-África está presente por un montón de utensilios de estaño de origen inglés y destinados al trueque con los africanos, como una serie de espejitos y miles de perlas amarillas y verdes. Este último detalle pareció curioso a los arqueólogos y terminaron por encontrar la explicación en un informe redactado en 1699 por un tal James Barbot, sobrecargo del buque negrero *Albion Frigate* que precisa que, como la demanda de

1. Dominique Brisou (1987), p. 40.

perlas amarillas y verdes era muy escasa en la costa de Guinea, convenía en el futuro no volver a llevar. El segundo ramal del viaje, África-América, está representado por los siniestros grilletes de hierro de los que se encontraron 75 pares y también por un lote de colmillos de elefantes. Por último, el tercer ramal, América-Europa, es perceptible en unos troncos de madera de campeche, la famosa madera procedente de la ciudad del mismo nombre en la provincia de Yucatán, México, empleada en Europa por sus propiedades tintóreas.

Aunque no sean de un buque negrero, los restos del *San Antonio,* una *nao* española hundida en 1621 en las Bermudas, que fue explorada por Teddy Tucker,[2] un cazador de tesoros americano, en los años 50, aportan también informaciones muy valiosas. En los vestigios de su carga, además de algunos productos coloniales, se descubrieron varios miles de cauríes *(cyprea moneta)* que, como las pulseras de cobre anteriormente mencionadas, se empleaban como moneda en la costa africana y con las cuales, juntando algunas decenas de libras, se podía adquirir un esclavo adulto. La presencia de cauríes en una *nao* española pone de manifiesto el extraño itinerario recorrido por estas conchitas blancas cogidas en las Maldivas y llevadas a México vía el Pacífico por los famosos galeones de Manila antes de transitar por tierra hasta la Veracruz, para ser allí cargadas en las *naos* españolas.

El antiguo buque negrero *James Matthews,* apresado en 1837 a la altura de la Dominica por la Royal Navy cuando se dedicaba a la trata ilegal, fue rearmado y destinado al comercio. En 1841 naufragó a la altura de Freemantle en Australia, y sus restos fueron encontrados;[3] su estructura, relativamente bien conservada, fue también útil para un mejor conocimiento de los buques de trata.

De otros tres restos de buques negreros encontrados en Panamá, Florida e Inglaterra, no sabemos prácticamente nada.

Por lo tanto, el balance es más bien mediocre, comparado con los considerables recursos potenciales que esconde el océano. Para sacarles todo el partido posible, es imprescindible un programa de búsqueda y estudio sistemático. La tarea es ardua y, si no se quiere dispersar los esfuerzos, es preciso escoger cuidadosamente los lugares más favorables y los medios de búsqueda más apropiados.

En primer lugar, es necesario recoger toda la información existente sobre los restos de buques negreros, especialmente, la que poseen los investigadores especialistas en la trata de esclavos; a continuación, pasarla a una base de datos informatizada que se pondría a disposición de los arqueólogos e historiadores interesados. Igualmente, convendría hacer un censo de todos los lugares de trata conocidos y reunir la documentación histórica disponible sobre cada uno de ellos. Paralelamente, habría que estudiar también las zonas frecuentadas por los

2. Roger C. Smith (1988), p. 90.
3. Keith Muckleroy (1978), p. 116.

buques negreros para saber dónde buscar con más probabilidades de éxito: alrededor de los grandes puertos de salida y de llegada de Europa (Londres, Liverpool, Bristol, en Inglaterra; Nantes, La Rochelle, Le Hâvre, Burdeos, en Francia, etc.); en torno a los principales puestos de trata de esclavos de la costa de África y que van desde Mauritania a Angola, es decir, Argún, Senegambia, la costa de la Malagueta (de Sierra Leona al cabo de Palmas), la Costa de Marfil, la Costa del Oro (donde se localizan los antiguos puestos de El Mina y reino de Ardres y de Juda), el golfo de Benin y la zona que va del cabo López a Angola (la antigua costa de Angola); en las zonas donde los buques hacían descanso antes de emprender la travesía del océano Atlántico (islas Príncipe, São Tomé, Cabo Verde, etc.); alrededor de los principales puertos de llegada (en Brasil, Venezuela, Guayana, Colombia, en las pequeñas y grandes Antillas, en América del Norte); sin olvidar que también existía la trata negrera en dirección a las islas Bourbon y de Francia (hoy, islas de la Reunión y Mauricio) partiendo de Mozambique y de Madagascar.

La documentación histórica referente a todos estos lugares de trata hay que completarla con datos geográficos, geológicos, hidrográficos y meteorológicos.

El cruce de todas estas informaciones haría posible determinar cuáles son los lugares más favorables para una búsqueda sistemática *a priori*. Por supuesto, habrá que tener en cuenta los trabajos ya realizados o en curso y considerar el carácter simbólico de algunos lugares, pues a todo enfoque sistemático, forzosamente lento, deben responder acciones más inmediatas de carácter simbólico cuyo fin es sensibilizar al público y apoyar el proyecto en su conjunto. Sobre todo, es importante para la imagen del programa puesto en marcha por el Grupo de Investigación de Arqueología Naval[4] que las primeras búsquedas se realicen al mismo tiempo en los tres continentes y que en torno a estos primeros polos escogidos puedan, poco a poco, sumarse otras iniciativas.

Para un proyecto de este tipo, de carácter interregional evidente, son primordiales la circulación y el intercambio de información. Por lo tanto, es necesario definir unos métodos de trabajo comunes, formar equipos pluridisciplinarios (arqueólogos, submarinistas, técnicos) y proceder a intercambios entre equipos para crear una verdadera comunidad de ideas y métodos. En efecto, parece primordial que un tema que ha suscitado tanta controversia en el pasado, pueda ofrecer hoy la oportunidad de una reflexión y un trabajo en común. La participación de investigadores con intereses diferentes en operaciones marinas es desde luego el procedimiento más eficaz para crear una cooperación científica y técnica activa y concreta.

4. El programa del GRAN [Groupe de Recherche en Archéologie Navale] «Mémoire engloutie du triangle de la traite» se desarrolla a la vez en Senegal, la Martinica y en los atracaderos de Nantes; ha sido integrado en el Decenio Mundial del Desarrollo Cultural de la UNESCO (1988-1997).

Por último, es de desear que los resultados de este programa –publicaciones, conferencias, coloquios, exposiciones, sobre todo de objetos– se difundan lo más ampliamente posible y den lugar a una activa cooperación cultural.

## Bibliografía

BRISOU, D. 1987. «L'épave de Saint-Quay-Portrieux». *Chronique de l'histoire maritime,* n.º 16, 2.º semestre, París, CFHM.

DUCOIN, J. 1993. *Naufrages, condition de navigation et assurances dans la marine de commerce du XVIII[e] siècle. Le cas de Nantes et son commerce colonial avec les îles d'Amérique.* París, Librairie de l'Inde.

MOORE, D. D. 1989. *Anatomy of a 17th century ship: historical archaeological investigations of the* Henrietta Marie, *1699.* East Carolina University. (Tesis de Doctorado.)

MUCKLEROY, K. 1978. *Maritime archaeology.* Cambridge, Cambridge University Press.

SMITH, R. C. 1988. «Treasure ships in the Spanish main. The Iberian-American maritime empires». *Ships and shipwrecks of the Americas.* Londres, Thames & Hudson.

# Origen de los esclavos de la región de Lima, Perú, en los siglos XVI y XVII

Jean-Pierre Tardieu

El historiador peruano Fernando Romero decía en 1977: «Identifiqué la existencia [...] de esclavos pertenecientes a 80 etnias diferentes (y espero encontrar más), sin haber podido todavía calcular el número de individuos que corresponde a cada una de ellas.»[1] Unos años más tarde en *El negro en el Perú y su transculturación lingüística,*[2] admitió que todavía no había aclarado el origen de estos esclavos y que había que desconfiar de las informaciones reunidas en el pasado y según las cuales las castas principales en el Perú eran diez, a saber: terranovos, lucumís, mandingas, cambundas, carabelíes, cangoes, chalas, huarochiríes, congos y misangos. Estos nombres provienen, en efecto, de los contratos de trata firmados en el siglo XVIII.

En la misma época, el historiador norteamericano F. Bowser, en un capítulo de su libro *El esclavo africano en el Perú colonial,* ofrece dos cuadros de gran interés que se basan en datos recogidos en los registros notariales de los archivos históricos nacionales de Lima.[3] El primero estudia el origen de los afro-peruanos (1560-1650) y, el segundo, el origen de los bozales (negros venidos de África) peruanos en el mismo período. Gracias a las cifras presentadas en el segundo cuadro, se puede elaborar la clasificación siguiente.

1. F. Romero (1977), p. 160.
2. F. Romero (1987), p. 84.
3. F. Bowser (1977), p. 66-71.

Cuadro 1. Origen de los bozales peruanos (1560- 1650)

| | | | |
|---|---|---|---|
| Angola | 719 | Balanta | 27 |
| Bran | 394 | Jolufo | 26 |
| Biafara | 189 | Cazanga | 16 |
| Bañon | 168 | Guinea (sin especificar) | 13 |
| Folupo | 150 | Soso | 13 |
| Mandinga | 125 | Terranovo | 11 |
| Bioho | 100 | Berbesí | 7 |
| Arará/Ardá | 71 | Anchico | 8 |
| Zape | 64 | Lucumí | 5 |
| Caravalí | 58 | Malamba | 4 |
| Nalú | 52 | Mina | 3 |
| Cocolí | 36 | Mozambique | 2 |
| Congo | 33 | Fula | 1 |
| | | TOTAL | 2.295 |

Según F. Bowser, había tres áreas principales para el abastecimiento de esclavos: Senegambia y Guinea-Bissau con 1.281 individuos, África central y meridional con 716 y la parte de África occidental situada entre estas dos regiones con solamente 248 negros. En efecto, afirma el historiador, durante la mayor parte del siglo XVI, los españoles preferían a los africanos procedentes del norte de las costas occidentales por su temperamento trabajador y alegre y por su capacidad de adaptación. Desde finales del decenio de 1580, Angola empezó a enviar a la América española un porcentaje de africanos cada vez más elevado.[4]

## Los datos

Además de los registros notariales, también los libros parroquiales ofrecen una fuente de información documental de primer orden. En este estudio examinaremos toda una serie de datos recogidos de los archivos del Arzobispado de Lima y, más particularmente, en:

a) el *Libro I de bautismos de indios, mulatos, negros* (1570-1628) de la parroquia de San Marcelo de Lima *(Libros parroquiales)*;
b) la lista de los confirmados en enero de 1632 por el visitador de la Arquidiócesis de Lima, el licenciado Hierónimo Santa Cruz y Padilla, durante su visita a las parroquias de Heruay, Chincha, Pisco, Caucato, y Cóndor *(Visitas 1601-1774, legajo 1)*;
c) el *Libro I de matrimonios de negros y mulatos* (1640-1693) de la parroquia San Marcelo de Lima *(Libros parroquiales)*;
d) la sección *Causas de negros* (1630-1702).

4. *Ibid., p.* 62-65.

Los documentos (a) y (c) se refieren a negros ciudadanos, mientras que el documento (b) se refiere a esclavos rurales, pertenecientes a las haciendas de los ricos valles del sur de Lima. En las *Causas de negros* (d), intervienen negros de toda la arquidiócesis de Lima o, más bien, de la capital del Virreinato y de sus alrededores.

En estos documentos podemos ver que los sacerdotes utilizaban los nombres étnicos como nombres de familia, lo que nos permite localizar los orígenes, si no de los propios esclavos, al menos de sus padres.[5] Sin embargo, hay que reconocer que estos nombres no siempre designan exactamente los verdaderos orígenes, sino que muy a menudo corresponden a los puertos de embarque diseminados a lo largo de toda la costa africana. A estos nombres hemos añadido los de los padres o testigos cuando se indica su «casta» o «nación».

## ORÍGENES ÉTNICOS

Cuadro 2. Orígenes de los negros de la parroquia de San Marcelo de Lima, 1583-1589 *(Libro de bautismos)*

| Casta | Número | Porcentaje |
|---|---|---|
| Bran | 98 | 34,03 |
| Biafra | 39 | 13,54 |
| Bañón | 38 | 13,19 |
| Cazanga | 24 | 8,33 |
| Mandinga | 19 | 6,60 |
| Congo | 15 | 5,21 |
| Angola | 11 | 3,82 |
| Jolufo | 11 | 3,82 |
| Biafara | 10 | 3,47 |
| Zape | 9 | 3,13 |
| Bioho | 4 | 1,39 |
| Nalú | 4 | 1,39 |
| Mosanga | 3 | 1,04 |
| Terranovo | 2 | 0,69 |
| Caboverde | 1 | 0,35 |
| TOTAL | 288 | |

5. Sobre las estructuras onomásticas aplicables a los esclavos, ver G. de Granda (1971).

Cuadro 3. Orígenes de los negros de Heruay, Chincha, Pisco, Caucato, Cóndor 1632 (lista de confirmados)

| Casta | Número | Porcentaje |
|---|---|---|
| Angola | 105 | 34,20 |
| Bran | 39 | 12,70 |
| Mandinga | 22 | 7,17 |
| Folupo | 20 | 6,51 |
| Bañón | 17 | 5,54 |
| Carabalí | 16 | 5,21 |
| Congo | 16 | 5,21 |
| Terranovo | 15 | 4,87 |
| Biafara | 9 | 2,93 |
| Nalú | 7 | 2,28 |
| Arará | 6 | 1,95 |
| Bioho | 6 | 1,95 |
| Zape | 5 | 1,63 |
| Cazanga | 4 | 1,30 |
| Jolufo | 4 | 1,30 |
| Balanta | 3 | 0,98 |
| Caboverde | 3 | 0,98 |
| Cocolí | 2 | 0,65 |
| Mozambique | 2 | 0,65 |
| Anchico | 1 | 0,33 |
| Biafara | 1 | 0,33 |
| Cacheo | 1 | 0,33 |
| Matamba | 1 | 0,33 |
| Mina | 1 | 0,33 |
| Santomé | 1 | 0,33 |
| TOTAL | 307 | |

Cuadro 4. Orígenes de los negros de la parroquia de San Marcelo de Lima, 1640-1680 *(Libros de matrimonios)*

| Casta | Número | | | Porcentaje |
|---|---|---|---|---|
| | Hombres | Mujeres | Total | |
| Angola | 70 | 92 | 162 | 17,31 |
| Congo | 57 | 50 | 107 | 11,43 |
| Malamba | 53 | 46 | 99 | 10,58 |
| Terranovo | 49 | 39 | 88 | 9,40 |
| Bran | 46 | 35 | 81 | 8,65 |
| Angú | 29 | 24 | 53 | 5,66 |
| Mina | 31 | 16 | 47 | 5,02 |
| Popó | 18 | 19 | 37 | 3,95 |
| Folupo | 18 | 18 | 36 | 3,85 |
| Bañón (o Baño) | 12 | 16 | 28 | 2,99 |
| Bioho | 14 | 7 | 21 | 2,24 |
| Biafara | 9 | 11 | 20 | 2,14 |
| Nalú | 10 | 10 | 20 | 2,14 |
| Matamba | 11 | 7 | 18 | 1,92 |
| Bamba | 8 | 8 | 16 | 1,71 |
| Caravalí | 6 | 6 | 12 | 1,28 |
| Arará | 4 | 7 | 11 | 1,18 |
| Luanda | 5 | 4 | 9 | 0,96 |
| Zape | 5 | 4 | 9 | 0,96 |
| Mandinga | 5 | 3 | 8 | 0,86 |
| Goja | 4 | 3 | 7 | 0,75 |
| Jolufo | 3 | 4 | 7 | 0,75 |
| Lucumí | 4 | 3 | 7 | 0,75 |
| Biafra | 2 | 3 | 5 | 0,53 |
| Mosanga | 3 | 2 | 5 | 0,53 |
| Anchico | 3 | 1 | 4 | 0,43 |
| Balanta | 0 | 4 | 4 | 0,43 |
| Caboverde | 2 | 2 | 4 | 0,43 |
| Cocolí | 3 | 1 | 4 | 0,43 |
| Cazanga | 1 | 1 | 2 | 0,21 |
| Malanta (¿Balanta?) | 1 | 1 | 2 | 0,21 |
| Santomé | 1 | 1 | 2 | 0,21 |
| Mozambique | 1 | 0 | 1 | 0,11 |
| TOTAL | 488 | 448 | 936 | |

Cuadro 5. Orígenes de los negros de Lima, 1630-1702 *(Causas de negros)*

| | Número | | | |
|---|---|---|---|---|
| Casta | Hombres | Mujeres | Total | Porcentaje |
| Congo | 32 | 37 | 69 | 16,79 |
| Angola | 35 | 28 | 63 | 15,33 |
| Terranovo | 30 | 16 | 46 | 11,19 |
| Bran | 22 | 11 | 33 | 8,03 |
| Folupo | 6 | 15 | 21 | 5,11 |
| Biafara | 10 | 8 | 18 | 4,38 |
| Malamba | 10 | 7 | 17 | 4,14 |
| Arará | 7 | 9 | 16 | 3,89 |
| Mandinga | 13 | 2 | 15 | 3,65 |
| Mina | 10 | 4 | 14 | 3,41 |
| Bañón (o Baño) | 6 | 6 | 12 | 2,92 |
| Lucumí | 7 | 5 | 12 | 2,92 |
| Popó | 6 | 4 | 10 | 2,41 |
| Zape (o Cape) | 4 | 5 | 9 | 2,19 |
| Bioho | 5 | 3 | 8 | 1,95 |
| Carabalí | 3 | 5 | 8 | 1,95 |
| Nalú | 3 | 3 | 6 | 1,46 |
| Caboverde | 4 | 1 | 5 | 1,22 |
| Cocolí | 3 | 2 | 5 | 1,22 |
| Biafra | 1 | 3 | 4 | 0,97 |
| Anchico | 2 | 1 | 3 | 0,73 |
| Jolufo | 1 | 2 | 3 | 0,73 |
| Mosanga | 3 | 0 | 3 | 0,73 |
| Soso | 2 | 0 | 2 | 0,49 |
| Agí | 0 | 1 | 1 | 0,24 |
| Andosu | 1 | 0 | 1 | 0,24 |
| Angú | 1 | 0 | 1 | 0,24 |
| Bamba | 0 | 1 | 1 | 0,24 |
| Cazanga | 1 | 0 | 1 | 0,24 |
| Cacheo | 1 | 0 | 1 | 0,24 |
| Masa | 1 | 0 | 1 | 0,24 |
| Mozambique | 0 | 1 | 1 | 0,24 |
| Santomé | 1 | 0 | 1 | 0,24 |
| TOTAL | 231 | 180 | 411 | |

## Situación geográfica

Las diferentes etnias presentadas en los cuadros 2, 3, 4 y 5 proceden de las tres grandes áreas siguientes.

### *Los «ríos de Guinea»*

En los contratos de trata de esclavos, las expresiones «Islas de Caboverde» y «ríos de Guinea» se refieren al área de Senegambia, Guinea-Bissau y Sierra Leona.

Los jolufos, también llamados gelofos en otros documentos de la misma época, corresponden a los actuales wolofs del Senegal. Los cazangas procedían de la región del río Casamance, en cuya orilla izquierda se encontraban los baño-nes o baños. Su verdadera denominación étnica es bagnoum. Los balantas ocupaban la margen derecha. De la misma región procedían los folupos.

Los biohos controlaban el archipiélago Bijagos (Guinea-Bissau). Al norte de estas islas, en el continente, el puerto de Cacheu tenía mucha importancia en la trata y de ahí procede el patronímico cacheo. Frente a estas islas se encontraban los biafaras. Más al sur se llegaba al territorio de los nalús. La zona situada en la Sierra Leona actual proporcionaba los sosos, zapes o capes, y los cocolís, subgrupo de la familia zape.

Entre estas etnias y el Níger se extendían los mandingas, habitantes del antiguo imperio de Malí, musulmanes de un gran proselitismo, cuyo nombre se hizo sinónimo de demonio en América Latina.[6] Admitiremos que este patronímico corresponde más bien a las víctimas de la hegemonía mandinga que a la minoría dominante.[7]

### *Las «castas» de São Tomé*

Siguiendo la costa llegamos al golfo de Guinea y a la tristemente famosa Costa de los Esclavos, que va desde el actual Togo hasta la Nigeria de hoy. Antes de alcanzar el litoral de estos países, tenemos que recorrer la costa de la Malagueta, que corresponde más o menos a la Costa de Marfil, de donde procedían los branes, es decir, los abrones, afincados hoy en la provincia de Bondoukou, y los gojas o gandjas del grupo akan.

El término «mina» designaba a los esclavos enviados por los negreros de la Costa del Oro, actualmente Ghana. Es seguro que procede de las famosas «minas» de oro que atrajeron muy pronto a los portugueses, que fundaron la fortaleza São Jorge da Mina, a partir de la cual se organizó el comercio negrero de toda la región.

6. Jean-Paul Tardieu (1985), p. 99-123.
7. W. Rodney (1969), p. 335-336.

Popó procede evidentemente del puerto Grand-Popó, en la Costa de los Esclavos propiamente dicha, donde se embarcaban los cargamentos que venían sin duda del vecino reino de Ardá –o Alladá–, apelativo toponímico que dio origen a la palabra arará, muy conocida en la América española y también en el Caribe. Los terranovos correspondían quizá a los esclavos proporcionados por los gouns del reino de Porto-Novo.

Los dueños del sudoeste de la actual Nigeria, es decir, los famosos yorubas, conocidos entonces con el nombre de lucumee, proporcionaban los esclavos lucumís.[8] Más al este, en la profunda bahía de Calabar, vivían los carabalís.

Muchos esclavos, comprados en las razias efectuadas en las costas, permanecían «estacionados», antes de embarcar hacia el Nuevo Mundo, en la isla de São Tomé, donde se les llamaba los santomés.[9]

### *La zona bantona*

Los biafras, según los relatos de los viajeros, ocupaban los territorios vecinos del río Camerún. Llamados bafan en el pasado, son conocidos hoy en el Gabón con el nombre de fan.

La región del río Zaire o Congo fue colonizada durante algún tiempo por portugueses que cristianizaron a la población, lo que no impidió el desarrollo de la trata de esclavos, que se propagó hacia el interior, hasta las tierras de los batekés, introducidos en el Perú con el nombre de anchicos. Los mosangas pertenecen a otra rama de la misma familia. Los angús dominaban el ducado de Mpangu, en la confluencia de los ríos Kassai y Zaire. La provincia de Bamba también formaba parte del famoso reino del Congo.

Muchos buques negreros partían de Angola cargados de esclavos originarios de este reino o del reino de Matamba, al norte, y Malemba, al sur. En el apelativo luanda es fácil reconocer el nombre de la capital y del puerto principal –San Pablo de Loanda– de la colonia portuguesa.

Por último, hay que mencionar la existencia en el Perú, en el siglo XVI, de algunos esclavos llamados mozambiques, lo que pone de relieve la complejidad de la trata negrera.[10]

8. Para los orígenes de la palabra «lucumí», que hizo famosa Nicolás Guillén, pero que existía en Perú desde el siglo XVII, ver O. B. Yaï (1976), p. 42.
9. Esta denominación era ya muy conocida en la literatura española de los siglos XVI y XVII. Ver J.-P. Tardieu (1977), p. 26.
10. Para una mayor documentación sobre la implantación de estas etnias, ver G. Aguirre Beltrán (1972).

# Comentarios

Una vez localizadas las regiones de procedencia de los esclavos bozales del Perú, conviene preguntarse acerca de una posible evolución del reclutamiento. Basta una mirada a los cuadros anteriores para darse cuenta claramente de que los lugares de «suministro» de esclavos se fueron diversificando progresivamente.

## Un reclutamiento evolutivo

Desde luego, sería arriesgado sacar conclusiones demasiado categóricas acerca del origen de los esclavos partiendo de los documentos estudiados aquí. Muy a menudo, ya lo hemos señalado, los nombres atribuidos a los esclavos correspondían a los puertos de embarque. Además, no es nada fácil delimitar el área geográfica correspondiente a las diferentes etnias mencionadas debido a la imprecisión de los datos, la movilidad de algunos grupos a lo largo de los siglos, el sentido confuso de los términos etnias y subetnias y, por último, las repercusiones de las políticas coloniales en los pueblos de origen. Dicho de otro modo, la separación entre las tres grandes regiones delimitadas en este estudio no se puede aplicar de manera estricta a las zonas limítrofes.

Los porcentajes que se ofrecen en el cuadro 6 no cuentan por lo tanto con un estricto rigor científico, sino que representan más bien una tendencia que se deduce de los cuadros 2, 3, 4 y 5 y corresponden a las áreas anteriormente definidas.

Cuadro 6. Porcentaje de los orígenes étnicos para cada época

| | Área 1 | Área 2 | Área 3 |
|---|---|---|---|
| Cuadro 2<br>1583-1589 | 41,66 | 34,72 | 23,61 |
| Cuadro 3<br>1632 | 30,94 | 25,40 | 43,64 |
| Cuadro 4<br>1640-1680 | 17,62 | 31,19 | 51,17 |
| Cuadro 5<br>1630-1702 | 25,79 | 34,54 | 39,65 |

Leyendo las cifras del cuadro 6 es fácil darse cuenta de que, de 1583 a 1589, el área n.º 1 prevalecía sobre las áreas 2 y 3 y de que ésta última no representaba más que una minoría –no llega a la cuarta parte– de los individuos reducidos a esclavitud. Comparando estos porcentajes con los calculados por los investigadores para otras regiones de las Indias occidentales, vemos que los bantúes esta-

ban todavía lejos de tener en el Perú el primer puesto que tenían ya en La Habana.[11] Por el contrario, los branes y los biafras ocupaban el mismo puesto, es decir, el segundo y tercero respectivamente. Sin embargo, examinando la situación en Córdoba de Tucumán, está claro que estas proporciones iban a cambiar rápidamente. Los datos reunidos por Carlos Sempat Assadourian para el período comprendido entre 1588 y 1610 ofrecen un porcentaje de 52,40% a favor de los angolas, mientras que los guineos no superan el 24,85%.

Cincuenta años después, el área bantú está especialmente bien representada en las haciendas del sur de Lima. En la capital esta evolución progresará a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII.

El área de las «castas» de São Tomé parecía resistir bastante bien la rivalidad del área bantú, sobre todo en la misma Lima. Esta evolución se hizo por lo tanto a expensas del área de Senegambia-Guinea-Bissau-Sierra Leona, lo que corroboran las cifras del cuadro 5 obtenidas partiendo de un período más amplio.

Dentro de las zonas étnicas, se produjo una cierta evolución. A este respecto, es significativo el ejemplo de los branes y los angolas.

Cuadro 7. Evolución de los branes y de los angolas

| | 1583-1589 | 1632 | 1640-1680 | 1630-1702 |
|---|---|---|---|---|
| Branes | 34,03 | 12,70 | 8,65 | 8,03 |
| Angolas | 5,82 | 34,20 | 17,31 | 15,33 |

Por supuesto, la evolución de su aportación a la mano de obra servil del Perú no es exactamente opuesta, pues al descenso continuo del número de branes no corresponde una progresión lineal de los angolas. Éstos últimos parecen alcanzar su apogeo en los primeros decenios del siglo XVII, antes de experimentar un descenso progresivo hasta finales de ese siglo. Dejando aparte a estos dos grupos, la regresión numérica de los jolufos es también patente: 3,82% (cuadro 2); 1,30% (cuadro 3); 0,75% (cuadro 4); 0,73% (cuadro 5).

## Explicaciones

Para explicar las diferentes tendencias que acabamos de señalar, recurriremos a consideraciones de orden tanto histórico como económico.

En el plano histórico, podemos decir que las cifras de los cuadros 2, 3, 4 y 5 corroboran la afirmación de F. P. Bowser, que hace hincapié en la progresión de

11. M.-J. Rojas (1956), p. 1278-1279.

los angolas desde el final del decenio de 1580 aunque, según parece, comenzó mucho antes. En efecto, los portugueses empezaron a colonizar Angola de manera especialmente activa a partir de 1570.[12] Aunque esta región fuera capaz de proporcionar «cantidades casi inagotables» de esclavos, después de un siglo de trato sin piedad, los negreros tuvieron que explotar nuevas zonas todavía vírgenes, aunque sólo fuera para disminuir el coste de los lotes de esclavos y aumentar así sus beneficios. El descenso de aprovisionamiento de esclavos procedentes de Angola entre 1640 y 1702 tiene su explicación natural en la secesión de Portugal. Sin embargo, la zona bantú siguió ofreciendo un porcentaje elevado de esclavos (cuadro 5).

En América, el comportamiento de los esclavos consiguió modificar el reclutamiento. La prohibición, por cédulas reales, de importar gelofos a las Indias occidentales demuestra que éstos últimos eran más reacios que los demás, sin duda porque estaban ya islamizados. El 11 de mayo de 1526 Carlos V ordenó: «Que se vigile de cerca en la Casa de Contratación que no se transfiera a las Indias ningún esclavo negro de los llamados gelofos, ni de los que vinieran de levante, ni los que se hayan traído de allí, ni ninguno de los que se hayan criado con moros aunque pertenezcan por su casta a los negros de Guinea, sin una autorización particular y especial por nuestra parte.»[13]

El gobierno central tuvo que ocuparse muchas veces de este tema. La cédula de 1532 revela los motivos de esta preocupación: «He sido informada [la reina] de que todos los perjuicios causados en la isla de San Juan y en las demás islas por la insurrección de los negros y los asesinatos de cristianos que han tenido lugar fueron provocados por los negros gelofos, pues por lo que dicen son orgullosos, desobedientes, turbulentos e incorregibles. Pocos de ellos reciben un castigo y son siempre ellos los que tratan de sublevarse y han cometido muchos delitos en esos levantamientos y en otras ocasiones. A los que se muestran pacíficos, que provienen de otras regiones y dan prueba de buenas costumbres, los atraen de esta manera a sus malos comportamientos, lo que enoja a Dios, nuestro Señor, y perjudica nuestras ganancias. Habiendo sido esto examinado por los miembros de nuestro Consejo de Indias, y como conviene para el poblamiento y la pacificación de dichas islas que ningún gelofo pueda ser transportado allí, os ordeno de ahora en adelante tener mucho cuidado de que nadie, absolutamente nadie, pueda transportar a las llamadas Indias, islas y tierra firme de la mar océana, ningún esclavo de la isla de Gelofo, sin una autorización expresa por nuestra parte para ello, y, si no es así, ordenamos que sea confiscado.»[14]

12. F. P. Bowser (1977), p. 64-65.
13. M. B. de Quirós (1864-1884), tomo 1, p. 313.
14. *Id.,* tomo 52, p. 141-142.

La Corona consideraba que todo contacto de los negros con el islam era peligroso para la paz de las Indias occidentales:[15] «[...] y en un país nuevo donde se implanta ahora nuestra Santa Fe Católica, no conviene transferir las personas de ésta cualidad, a causa de los inconvenientes que podrían resultar».

Aunque estas consideraciones, aun siendo graves, no lograron convencer a los negreros, obligados a seguir las leyes del mercado, la intervención de la Corona contribuyó sin ninguna duda a la regresión señalada antes. ¿Fueron los españoles más prudentes que los portugueses? Es un hecho que las insurrecciones de esclavos en el norte de Brasil durante los primeros decenios del siglo XIX corrieron a cargo de negros musulmanes.[16]

Por el contrario, el Consejo de Indias parecía desconfiar menos de los mandingas, aunque procedieran de una población islamizada desde el siglo XI.[17] Es cierto que a partir del siglo XVII fueron menos numerosos, sin duda a causa de la llegada en masa de los congos y los angolas, teóricamente cristianizados y, según creían, controlados por la Iglesia.[18]

Los factores económicos están también claros: los amos tenían necesidad en las Indias occidentales de una mano de obra maleable, trabajadora, especializada en las tareas agrícolas o dotada de capacidades artesanales. Por lo tanto, la trata se especializó muy deprisa. El jesuita Alonso de Sandoval, en *De instauranda aethiopum salute* (1627), se refiere a las opiniones de los negreros sobre las diferentes etnias mencionadas en este estudio: los guineos de Senegambia-Guinea-Bissau-Sierra Leona eran los más apreciados por los españoles.[19] Los guineos eran fáciles de cristianizar, se distinguían por su capacidad de razonamiento y su fidelidad, y su constitución física vigorosa los predisponía a las labores más duras: «[...] son mucho más fieles que todos los demás, de gran razón y capacidad, más hermosos y mejor constituidos; negros de fuerte complexión, sanos, aptos para los grandes trabajos; por esta razón es notorio que son de mayor valor y más estimados que todos los de las demás naciones.»[20]

Los negros de «San Tomé», si bien menos apreciados que los de Guinea, eran no obstante, más resistentes a las enfermedades y más aptos para el trabajo que los angolas y los congos. Además, tenían fama de ser menos pusilánimes y tener menos tendencia a emprender la huida: «Son menos apreciados, como ya hemos dicho que los que provienen de los ríos de Guinea y de menor valor; pero tienen más valor y precio que los angolas y los congos y son aptos para las

15. A. García Gallo (1945-1946), tomo 52, p. 141-142.
16. R. Reichert (1964), p. 621-625.
17. En el gobierno de Popayán (Colombia actual) había también un gran porcentaje de esclavos procedentes de zonas islamizadas; ver G. de Granda (1972), p. 89-103.
18. J.-P. Tardieu (1993), p. 287-716.
19. A. de Sandoval (1987), p. 110-111.
20. *Ibid.,* p. 136.

grandes tareas; resisten mejor a las enfermedades y no son tan pusilánimes ni tan propensos a la huida.»[21]

Los esclavos peor considerados por los negreros eran los que procedían del tercer grupo. Poco resistentes a las enfermedades, morían y se les consideraba inútiles: «Los negros de esas castas son de menos valor y de menos calidad; son los más inútiles y los más ineptos de todas esas naciones, los más propensos a las enfermedades, a las que ellos resisten menos, los más pusilánimes de corazón y los más propensos a dejarse morir.»[22]

Precisamente, su bajo precio y sus escasos conocimientos técnicos explican que los angolas fueran numerosos en las haciendas del sur de Lima (cuadro 3). Los compradores peruanos tenían en cuenta estos criterios para elegir, aunque las leyes del mercado, condicionadas por los contratos monopolísticos diferentes y los factores históricos, limitaban su libre decisión.

Las conclusiones a que llegamos sobre el origen de los esclavos de la región de Lima corresponden plenamente con los diferentes análisis realizados sobre la trata de esclavos en las Indias occidentales. Las fuentes religiosas utilizadas permiten aclarar algunos aspectos que no aparecen en las fuentes clásicas (registros de notarios, de derechos de aduanas como el *almojarifazgo,* de impuestos municipales, etc.). Además, nos dan una visión lo más precisa posible sobre el origen de los esclavos en un lugar concreto, tan lejano de las orillas africanas como la costa del Pacífico, lo que no siempre es posible con la documentación tradicional, debido a la movilidad geográfica característica de la esclavitud.

## Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, G. 1972. *La población negra de México*. México, FCE.

BOWSER, F. P. 1977. *El esclavo africano en el Perú colonial.* México, Siglo Veintiuno Editores.

DE GRANDA, G. 1971. «Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas de la gobernación de Popayán (siglo XVIII)». *Revista Española de Antroplogía Americana,* (Madrid), n.º 6.

—. Abril de 1972. «Datos antroponómicos sobre negros esclavos musulmanes en Neuva Granada». *Thesaurus* (Bogotá), n.º 27.

DE QUIRÓS, M. B. 1864-1884. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacadas en su mayor parte del Real Archivo de Indias.* Madrid.

—. 1943. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, ed. facsímil de la impresa en 1791.* Madrid, Consejo de la Hispanidad.

21. *Ibid.,* p. 139.
22. *Ibid.,* p. 141.

GARCÍA GALLO, A. 1945-1946. *Cedulario indiano recopilado por Diego de Encinas, reproducción facsímil de la edición de 1596, con estudio e índices de Alfonso García Gallo.* Madrid.

REICHERT, R. 1964. «El ocaso del Islam entre los negros brasileños». *Actas del XXXVI congreso internacional de americanistas.* Sevilla, tomo 3, p. 621-625.

RODNEY, W. Octubre 1969. «Upper Guinea and the significance of the origins of the Africans enslaved in the New World». *The Journal of Negro History,* vol. LIV, n.º 4.

ROJAS, M.-T. 1956. «Algunos datos sobre los negros esclavos y horros en La Habana del siglo XVI». En: *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz,* vol. 2.

ROMERO, F. 1977. «El habla costeña del Perú y los lenguajes afronegros». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* (Lima), n.º 12.

—. 1987. *El Negro en el Perú y su transculturación lingüística.* Lima, Éd. Milla Batres.

SANDOVAL, S. J. A. DE. 1987. *De instauranda aethiopum salute.* Edición de Enriqueta Vila Vilar, 1627 *(Un tratado sobre la esclavitud).* Madrid, Alianza Editorial.

SEMPAT ASSADOURIAN, C. 1969. «El tráfico de esclavos en Córdoba, 1588-1650». *Cuadernos de Historia,* n.º XXXII, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades.

TARDIEU, J.-P. 1977. *Les Noirs dans la litterature espagnole de XVI et XVII siècles.* (Tesis de doctorado de tercer ciclo, Burdeos III.)

—. 1985. «Ambivalence du personnage du "Mandingue" en Amérique latine au XXe siècle. Tradition populaire et élaboration littéraire». *Historiografía y Bibliografía Americanistas* (Sevilla), vol. XXIX, n.º 2.

—. 1993. *L'Église et les Noirs au Pérou (XVIe et XVIIIe siècles).* París, L'Harmattan.

YAI, O. B. 1976. «Influence yoruba dans la poésie cubaine: Nicolás Guillén et la tradition poétique yoruba.» *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas,* París.

# Los afro-brasileños de regreso

Bellarmin C. Codo

Voy a señalar dos fechas que me parecen interesantes por ser especialmente significativas para Benin: 1835 y 1988.

En 1835, el 3 de marzo exactamente, Francisco de Souza Martins, presidente de la provincia de Bahía, afirmaba: «Es preciso expulsar del territorio brasileño a todos los africanos liberados por ser peligrosos para nuestra tranquilidad. Puesto que estos individuos no han nacido en Brasil y tienen una lengua, una religión y unas costumbres diferentes, y han demostrado ser enemigos de nuestra tranquilidad en el curso de los últimos acontecimientos, no deben gozar de las garantías que la Constitución ofrece solamente a los ciudadanos brasileños»,[1] dando así el impulso que provocó la marcha hacia las costas africanas de los esclavos negros del Brasil. Así es como se constituyó una sociedad afro-brasileña que dejó una profunda huella en la evolución de esta parte de la «Costa de los Esclavos» situada entre Porto-Segouro y Lagos.

En 1988 se derribó la capilla de estilo afro-brasileño construida a finales del siglo pasado por la comunidad cristiana de Agoué y que había quedado demasiado pequeña para la comunidad católica de la ciudad.

Estos dos acontecimientos reflejan, uno, la causa de la llegada a la costa del golfo de Guinea de los esclavos africanos del Brasil y, el otro, la desaparición de una de sus realizaciones.

En mi opinión, las comunidades afro-brasileñas de la antigua Costa de los Esclavos deberían ser objeto de estudios, pues la aceleración de los cambios en el seno de las sociedades africanas amenaza con hacer desaparecer todo un patrimonio cultural del pasado, como la iglesia de Agoué, por ejemplo. En efecto, veremos que las realizaciones de las comunidades afro-brasileñas, tanto

1. Pierre Verger (1968), p. 335.

en el plano político, como en el económico y social, desde que se instalaron en la Costa de los Esclavos, se conocen mal y tienden actualmente a borrarse de la memoria colectiva, tanto más cuanto estamos asistiendo a la reelaboración de algunas historias familiares con la intención de idealizar los orígenes.

El presente estudio se centrará, pues, en la presencia afro-brasileña en la Costa de los Esclavos, especialmente en la república de Benin, para situar sus orígenes, la importancia de su influencia y proponer nuevos temas para la investigación.

## Los orígenes

La trata negrera transatlántica, como sabemos, nació de la voluntad europea de disponer de una mano de obra servil que reemplazara a los indios autóctonos, diezmados por la enfermedad, para explotar las plantaciones, las tierras nuevas descubiertas en las Américas, así como las minas. La sangría de hombres, mujeres y niños que se derivó y en la que participaron, de una u otra manera, las autoridades políticas de la costa del golfo de Guinea y que duró desde el siglo XV al siglo XIX es por lo tanto el origen del triste nombre de proveedora de esclavos (Costa de los Esclavos) que se le atribuyó a la parte de la costa que va de Porto-Segouro, al oeste, a Lagos, al este.

La organización de esta gigantesca deportación dará origen a la emergencia de comunidades de negreros europeos en diferentes centros urbanos que se enriquecieron con este tráfico. Así, en la Costa de los Esclavos, iban a formarse en Anécho, Grand-Popo, Ouidah, Porto-Novo, Badagry, Lagos y, más tarde, Agoué, comunidades blancas –con mayor o menor grado de mestizaje según su grado de integración en las sociedades africanas locales–, compuestas de europeos y brasileños que se dedicaban esencialmente al tráfico de esclavos. La mayoría eran portugueses y brasileños, sobre todo en Ouidah, principal puerto negrero a principios del siglo XIX. Además, la lengua portuguesa era la empleada en las relaciones políticas y comerciales con las autoridades africanas. Sobre todo los brasileños, originarios de la región de Bahía, como Francisco Felix de Souza, llamado Chacha, en Ouidah, o Domingo Martinez en Lagos y después en Porto-Novo,[2] consolidaron importantes relaciones económicas con la Costa de los Esclavos, especialmente con los centros de Lagos, de Porto-Novo y de Ouidah. Son estas comunidades blancas o mestizas las que van a acoger a los antiguos esclavos que regresan del Brasil al continente a principios del siglo XIX.

En efecto, en esta época se produjo en el Brasil toda una serie de acontecimientos que tuvieron repercusiones en la esclavitud; a partir de 1807, sobre todo

2. David A. Ross (1965), p. 79-90.

en la región de Bahía, las oleadas sucesivas de sublevaciones de esclavos, que marcaron profundamente el Brasil y cuyos principales cabecillas eran africanos musulmanes emancipados yoruba o haussa; o, en 1835, la rebelión de los malè que agudizó aún más el temor de ver a Brasil dominado por los negros, pues se temía que la emancipación los llevara a participar en las decisiones políticas. De este modo, al deseo de disminuir su número enviando fuera del Brasil a los esclavos introducidos clandestinamente, se sumaba el de enviar a África a los antiguos esclavos emancipados.[3]

Así pues, fue por satisfacer a la opinión pública blanca, que exigía que se expulsara no sólo a los insurrectos capturados, sino también a los africanos emancipados, por lo que Francisco de Souza Martins, presidente de la provincia de Bahía, fue autorizado a expulsar de la provincia a toda persona sospechosa «sin formalidades de pruebas legales de culpabilidad».

Una vez más a la fuerza, comenzó el reflujo hacia la costa de Benin, de los antiguos esclavos, a los que se añadieron los aspirantes voluntarios al regreso, como los esclavos liberados que, aun convertidos en ciudadanos brasileños, estaban hartos de la hostilidad de los blancos, o nostálgicos de África.

Todos volvieron a la antigua Costa de los Esclavos y a las comunidades mestizas formadas por negreros y comerciantes blancos con los que compartían la lengua –el portugués–, amén de otras costumbres copiadas de los blancos («a la manera de los blancos», se decía entonces).

¿Cómo fueron acogidos estos migrantes por la comunidad africana autóctona y por los mestizos europeos?

En Ouidah, fue Francisco Felix de Souza quien los acogió, organizando su hospedaje en los barrios Brasil y Zomaï de la ciudad. En Lagos fueron acogidos por los británicos, que llegaron a tomar disposiciones desde el mismo Brasil para recibirlos. De manera general, se puede decir que los afro-brasileños que llegaron a la Costa de los Esclavos se integraron rápidamente.

La llegada en masa de estos grupos de población durante la primera mitad del siglo XIX transformó radicalmente a las comunidades de negreros y de negociantes europeos que residían desde los comienzos del comercio triangular en las costas africanas. La mayoría de los antiguos esclavos de Bahía habían sido capturados en las guerras a las que se dedicaban las autoridades políticas de la región en el interior del país: los prisioneros fon, los hausa y peul de Oyo eran embarcados en Lagos y en Sèmè (Porto-Novo); los yoruba y los mahi, prisioneros del reino de Danxomè, eran embarcados en Ouidah, puerto oceánico del reino.

Todos tenían la intención de volver a su patria natal situada en las tierras del interior pero, finalmente, se instalaron en la costa, temiendo ser capturados de nuevo, pues las guerras continuaban.

3. Pierre Verger (1968), p. 355.

Además, como explica Gilberto Freyre, en las Américas habían asimilado nuevas influencias culturales que sólo se podían desarrollar en las pequeñas comunidades europeas de mestizos con las que compartían la lengua, la religión, católica en su mayoría, y otras costumbres diversas. En una palabra, se habían «brasileñizado».[4] Su integración fue más fácil porque su acogida, como acabamos de ver, se había organizado bien.

Otros antiguos esclavos, procedentes de Cuba (los abul, los ahmaral o los caréna) o de São Tomé (los aguidissou) también se instalaron en la Costa de los Esclavos.

Pero los que poblaban las ciudades de la costa eran en su mayoría afro-brasileños –llamados *aguda*– de habla portuguesa. Muchos de ellos, pese a tener orígenes étnicos diferentes, llevaban los mismos apellidos. Como ejemplo, veremos el de Almeida. El primero, Manuel Joaquim Almeida era un brasileño blanco, capitán de un buque negrero, amo de los dos Almeidas siguientes. El siguiente Almeida, también llamado Joaquim, apodado Zoki Azata, era de la familia Azima del país Mahi, al norte del reino de Danxomè. Esclavo liberado por Joaquim de Almeida, su amo, volvió a Ouidah y acabó instalándose en Agoué. Parece que fue él el que hizo construir la capilla de Agoué. El tercero, Antonio Olufadé de Almeida, hijo de Olukokun de Iseyin, situado no lejos de Oyo (en la Nigeria actual), era de origen yoruba. Él también fue esclavo del capitán de barco negrero Manuel Joaquim de Almeida. Otras fuentes pretenden que había sido su padre, de origen noble, el que lo había entregado a un blanco que, al volver a Portugal y después a Brasil, se lo había «regalado» a Manuel Joaquim de Almeida. Antonio Olufadé de Almeida, al volver a África, se instaló en Ouidah, donde se hizo rico. El cuarto, Pedro Felix de Almeida, Ahyi Manko su verdadero nombre, sería natural de El Mina, en lo que hoy es Ghana. Criado en casa de Francisco Felix de Souza, parece que se hizo notar por su dominio de la lengua portuguesa y fue adoptado por un capitán de navío portugués, Felix de Almeida que lo llamó Pedro Felix de Almeida. Según parece, que nunca cruzó el Atlántico: vivió en Ouidah donde prosperaron sus negocios antes de instalarse en Anécho, en lo que hoy es Togo. Tenemos pues cuatro linajes de Almeida que se dispersaron por los centros urbanos de Anécho, Agoué, Grand-Popo, Ouidah y Porto-Novo.

## La influencia de los afro-brasileños en África

Como ya se ha dicho, los esclavos que regresaban a la Costa de los Esclavos –yoruba, fon y mahi[5]– eran oriundos de la región. No habían olvidado ni la len-

4. Pierre Verger (1966), p. 5-28.
5. Ver, especialmente, Pierre Verger (1966).

gua ni la religión y a ellas añadieron nuevas prácticas culturales aprendidas durante su forzosa estancia en Brasil.

El comercio constituirá la actividad favorita de los afro-brasileños instalados en la Costa de los Esclavos. Algunos, como el antiguo esclavo Joaquim de Almeida, natural del país Mahi, en Agoé, se dedicaron incluso al comercio de esclavos. Lo más corriente era que desempeñaran un papel de enlace entre los comerciantes portugueses o brasileños y las grandes compañías de comercio europeas especializadas en el comercio triangular, antes de dedicarse al comercio lícito.

## La influencia política de los afro-brasileños

Los afro-brasileños que habían vuelto a África no tenían todos los mismos intereses políticos, sino a veces incluso opuestos.

Su mayor influencia política la tuvieron con los reyes del reino de Xogbonu (que más tarde será objeto de rivalidades entre franceses e ingleses). En efecto, los ingleses, con el pretexto de abolir la trata de esclavos, trataron de tener bajo su control la parte de la Costa de los Esclavos comprendida entre Lagos y Costa del Cabo, y especialmente Porto-Novo, que, como seguía dedicada a la trata de esclavos, se opuso a esta iniciativa. Así pues, fue gracias a los consejos de sus amigos afro-brasileños Joaquim Manuel de Carvalho, Joaquim José Santa-Anna y Manuel Ferreira, deseosos de seguir con su tráfico, como el rey de Xogbonu, Dè Sodji, se alió con los franceses. Los ingleses, ante la negativa de las autoridades de Porto-Novo, bombardearon la capital en marzo y abril de 1861, lo que dio lugar a la firma del primer tratado de protectorado con Francia en febrero de 1863.

Un año después, el sucesor del rey Dè Sodji ya fallecido, Dè Mikpon, expulsó a Joaquim Manuel de Carvalho (en septiembre de 1864) y puso fin en diciembre de ese mismo año al tratado con Francia, que no recuperó su influencia en ese reino hasta veinte años más tarde.

El rey Toffa, que había subido al trono de Xogbonu con la ayuda del rey de Danxomè, siguiendo el consejo de los afro-brasileños y como había hecho antes su padre Dè Sodji, hizo un llamamiento a Francia, con la que firmó, en julio de 1883, el segundo tratado de protectorado. Por este tratado, los afro-brasileños, con Georges Pinto, Pedro de Almeida y Edouardo de Souza a la cabeza, esperaban que sus negocios como intermediarios entre los africanos y los europeos prosperaran. También esperaban contar con una protección contra el poder local, la supresión de las tasas e impuestos que pagaban al rey de Porto-Novo y el estatuto particular de colaboradores del nuevo poder francés.

Globalmente, las esperanzas de la mayoría de ellos se vieron frustradas aunque algunos supieron sacar provecho de su alianza con Francia, convirtiéndose

en portavoces de la comunidad (Ignacio Paraïso por ejemplo, intermediario obligado entre el Palacio Real y la autoridad francesa pasó a ser, tras convertirse al islam, el jefe oficioso de los musulmanes de Porto-Novo y su portavoz ante el colonizador. Será el primer africano miembro del Consejo de Administración de la nueva colonia de Dahomey en 1894).

La vida política en el pequeño reino de Agoué estaba animada por la rivalidad entre dos afro-brasileños, Joaquim de Almeida y Pedro Landjekpo da Silveira. Pero es sobre todo en el reino de Danxomè donde será más agitado el juego de alianzas de la poderosa comunidad afro-brasileña, instalada en Ouidah por Chacha Francisco de Souza, amigo del rey Guezo. Además, Chacha Francisco de Souza, hasta su muerte en 1849, orientó la política exterior de Danxomè en dirección a Europa.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el afán de dominio de los europeos sobre las costas africanas se hizo cada vez más apremiante y aumentó el peso de los afro-brasileños en el juego de las rivalidades entre potencias imperialistas, especialmente, la francesa y la portuguesa que trataban de incorporarlos a su causa.

## Evolución de la presencia europea en la Costa de los Esclavos

### *El bloqueo de Ouidah (1876-1877)*

Un negociante afro-brasileño, Jacintho Costa Santos, será el instrumento involuntario que pondrá de manifiesto las ambiciones inglesas sobre Danxomè y las rivalidades entre Francia e Inglaterra. Convocado por el Yobogan de Ouidah, tuvo que hacer frente a tres acusaciones: interceptación de un navío inglés para comprar productos y no-respeto del derecho de prioridad del rey en materia de compra; negativa a vender al rey ciertos productos suyos con los importantes descuentos previstos; y falta de pago por parte del padre de Santos –muerto cinco años antes– de cuarenta esclavos que había comprado, aunque el rey hubiera tomado ya su parte de herencia, obviamente, la mayor.

El 5 de enero de 1872, Jacintho Costa Santos fue conminado a pagar una fuerte multa y sus bienes fueron confiscados de inmediato. A renglón seguido, los representantes de las casas de comercio europeas de Ouidah protestaron ante el rey de Danxomè y amenazaron con abandonar la ciudad y el reino para instalarse en otra parte si no se hacía justicia. El rey Glélé no se dejó impresionar e invitó a los blancos, antaño más respetuosos con las costumbres locales, a abandonar el país.

Turnbull, agente de la compañía inglesa Swanzy, fue maltratado por los guardias de Yovogan en ocasión de una audiencia con los representantes de las

casas europeas, y encarcelado. Liberado unas horas más tarde, elevó una queja ante el comandante de la escuadra inglesa encargado de luchar contra la trata clandestina. En cuanto a Flandrin, representante de la empresa francesa Régis, quitó Ouidah y se marchó a Francia.

Inglaterra aprovechó esta ocasión para enviar un ultimátum al rey de Danxomè: con fecha del 22 de junio de 1876, el rey Glélé debía proporcionar 80.000 galones de aceite o pagar 160.000 fos de multa; en caso contrario, Ouidah sería objeto de un bloqueo. Ante la negativa del rey, se instauró el bloqueo el 1 de junio durante diez meses. Fue un fracaso para los ingleses, que no enviaron ninguna expedición punitiva... y fueron los negociantes franceses los que pagaron la multa por el rey.[6]

### *Juliano de Souza y las pretensiones de Portugal sobre Danxomè*

El 5 de agosto de 1885 se firmó un tratado de protectorado entre Portugal y Danxomè, con el pretexto de un acuerdo comercial. La trampa fue posible gracias a la complicidad del virrey de Ouidah, Chacha Juliano de Souza, intermediario oficial entre el rey Glélé y los blancos. Cuando una delegación portuguesa fue a preguntar las razones por las que se oponía a la puesta en práctica del tratado de protectorado, el rey Glélé comprendió que había sido engañado. Llamó a Chacha Juliano de Souza a Abomey, lo expulsó e hizo destruir las instalaciones portuguesas de Godomey: «Yo no day a nadie mis tierras, ni siguiera el valor de una aucharada, pero deseo que los amigos hagan el comercio [...]. Más vale que cada nación gobierne sus tierras, los blancos en las suyas con sus reyes y yo, rey de Dahomè, con los míos» (Carta del rey Glélé al rey Luiz 1.º de Portugal, el 16 de julio de 1887).[7]

Es así como, el 16 de diciembre de 1887, Portugal renunció oficialmente a sus pretensiones en Danxomè, aunque conservó el fuerte de Ouidah.

### *La división de los afro-brasileños ante la conquista de Danxomè*

A raíz de la conferencia de Berlín, se aceleró la penetración francesa en la Costa de los Esclavos. Los afro-brasileños, intermediarios inevitables entre blancos y negros y con una situación privilegiada, tuvieron que escoger su bando: Francia o el reino de Danxomè.

Los afro-brasileños, frenados en sus ambiciones por el rey, en ese momento de finales de siglo se adhirieron a la causa francesa, pues creían que su alianza

6. Catherine Coquery (1962), p. 373-419.
7. ANSOM, Afrique VI, 67*b*, el Ministro de Asuntos Exteriores al Ministro de la Marina y de las Colonias, París, 12 de junio de 1888.

con Francia les permitiría progresar todavía más en sus negocios y aumentar su influencia política.

Por el contrario, los partidarios de Béhanzin, el nuevo rey de Danxomè, querían preservar a toda costa la independencia de los Estados africanos y ser su portavoz ante el mundo exterior.

*El establecimiento de la administración francesa*

El francés, nueva lengua de comunicación, acabó con el predominio de la lengua portuguesa.

Según un decreto de 1892, la palabra «Monsieur» designaba a un europeo, «le Sieur» a un afro-brasileño y «le nommé», a un súbdito dahomeyano. Así, Francia, al menos en lo que al vocabulario se refiere, reconocía la particularidad de los afro-brasileños. Pero las esperanzas de éstos últimos pronto se vieron frustradas y, poco a poco, la economía indígena, basada en la trata de esclavos, fue decayendo. Muchos afro-brasileños se incorporaron entonces a la nueva administración francesa como auxiliares, instructores, intérpretes, etc.

*La influencia cultural de los afro-brasileños*

Para los africanos, la comunidad afro-brasileña simbolizaba el mimetismo cultural. Constituía una prueba de que la cultura europea podía ser copiada e imitada. Muchos les confiaron a sus hijos para que fueran educados «a la manera de los blancos» (en el sentido de «aprender los buenos modales»). Los afro-brasileños, modelos y referentes culturales, marcaron la pauta en lo que concierne a la vida cultural y social de la región. Su influencia fue enorme y todavía hoy es perceptible en todas partes, al menos en la lengua, por la aportación de palabras de origen portugués (*adja, mina,* etc.) y en la cocina, con la introducción de platos portugueses o brasileños. Así, desde el siglo XIX, los afro-brasileños abrieron a los africanos a un nuevo estilo de vida.

Es evidente que el origen africano de los afro-brasileños les dio una legitimidad ante las gentes del pueblo. También influyeron en las mentalidades y en los comportamientos sociales tanto de los europeos como de los africanos residentes en los centros urbanos de la Costa de los Esclavos. A título de ejemplo de este prestigio irresistible, Nicolas Olivier de Montaguère, descendiente de franceses, muy amigo de Francisco Felix de Souza, «brasileñizará» su apellido pasando a ser Nicolas de Oliveira.

Otro ejemplo, el oscuro o el negro, en otro tiempo proscrito de la indumentaria de luto, fue adoptado finalmente por el contacto con los afro-brasileños (el *lutu* o vestido oscuro es hoy señal de duelo).

## Algunas orientaciones para la investigación

Habida cuenta de su riqueza, convendría estudiar más a fondo la aportación afro-brasileña al continente africano. Se pueden definir varias líneas de reflexión.

Una de ellas podría consistir en recoger los archivos escritos y las narraciones orales relativas a las familias de origen afro-brasileño, entre ellos –letanías o alabanzas– los que hacen referencia a los orígenes que, como sabemos, son muy variados en el seno de la comunidad afro-brasileña. Por ejemplo, en Benin hay: descendientes de blancos que llegaron de Europa, ya sea directamente, ya sea después de haber pasado por el Brasil (algunos ya mestizos) para dedicarse al comercio en las costas africanas; descendientes de hijos naturales de los negociantes europeos de paso o de capitanes de barcos negreros; descendientes de esclavos deportados al Brasil que regresaron durante el siglo XIX; descendientes de hijos de negros que fueron «confiados» (?) a algún socio portugués o brasileño para que les enseñaran «la manera de vivir de los blancos»; descendientes de europeos que se asimilaron a los brasileños, por ejemplo, «brasileñizando» su apellido; descendientes de esclavos de amos brasileños que no abandonaron nunca la costa y a los que se les había dado nombres parecidos a los portugueses.

Hoy asistimos a cambios de signo inverso: por ejemplo, los Oliveira han vuelto a ser Olivier de Montaguère. ¿Qué significa esta evolución que tiende a borrar de la memoria colectiva el símbolo de la influencia afro-brasileña que hizo que un francés de pura cepa «brasileñizar» su apellido? ¿Se prefiere hoy en día ser descendiente de un europeo comerciante y/o negrero antes que de un esclavo?

Ocurre que muchas historias de familias se están reescribiendo: cada vez más gente se atribuye un antepasado que habría sido enviado a Brasil para aprender un oficio y «la manera de vivir de los blancos». Pronto serán muy pocos los que reconozcan descender de los esclavos liberados que volvieron a las costas africanas. Por esto, la historia de estos africanos debe ser reconstruida gracias al análisis de los datos recogidos, y hay que hacerlo antes de que se falsifiquen todos estos datos.

¿Cómo organizar estas investigaciones? Está claro que tienen que llevarse a cabo por medio de la colaboración eficaz entre instituciones nacionales y organizaciones internacionales. Concretamente, se debería crear un centro de documentación en el que se centralizaran los archivos escritos y orales sobre este tema. Desde 1983, como resultado de un encuentro en Cotonou sobre «Las aportaciones culturales de los esclavos de la diáspora a África», la UNESCO se planteó la creación en Ouidah de un centro cultural o Centro Internacional de Investigaciones sobre la Diáspora y sus Relaciones con África (CIERDRA), cuya finalidad se definió de la siguiente forma: censar los archivos que se refieran a la diáspora negra en los diferentes países de acogida (Brasil, Portugal, etc.);

pasar estos archivos a microfilms y microfichas para que estén al alcance del mayor número posible de investigadores; recoger los relatos orales de las comunidades que volvieron a sus países de origen; facilitar a los investigadores africanos el aprendizaje de la lengua portuguesa de manera que puedan sacar todo el provecho de las fuentes en portugués; facilitar intercambios y encuentros entre investigadores y grupos de animación cultural entre África y la diáspora negra, tanto en el ámbito de la investigación histórica como en el marco de las relaciones contemporáneas.

Y, dentro del proyecto La Ruta del Esclavo, se podrían tomar en consideración los siguientes programas de investigación:

- Análisis de la influencia de los afro-brasileños en el poder político dominante y evolución de sus actitudes ante el imperialismo colonial. En los años 80 del siglo XIX, ya se ha dicho, algunos (sobre todo en Porto-Novo) deseaban un tratado de protectorado con Francia, mientras que en Ouidah, en el reino de Danxomè, se prefería a Portugal, con la idea de proteger los intercambios comerciales. ¿Qué se jugaban en las alianzas con Europa, qué papel desempeñaron los afro-brasileños en las rivalidades imperialistas a finales del siglo XIX? Todavía no se ha llevado a cabo ningún estudio completo sobre este tema.
- Análisis de la influencia social y económica de los afro-brasileños en las sociedades africanas. Evolución de su situación política y social en la época colonial y poscolonial. Pues se pueden distinguir varias fases de influencia de los afro-brasileños: expansión, a su regreso a finales del siglo XIX, retroceso entre 1900 y 1920, debido al establecimiento del poder colonial francés. Más tarde, de 1920 a 1940, la comunidad afro-brasileña colaboró eficazmente con el movimiento general de lucha contra el colonialismo, antes de ir perdiendo progresivamente su influencia que, en la actualidad, apenas se distingue de la de otros grupos que asimilaron ampliamente sus aportaciones culturales.
- Análisis de la historia y evolución de las fiestas profanas y religiosas entre los afro-brasileños, lo que daría lugar a un estudio sistemático y global de las fiestas entre los antiguos esclavos que volvieron –estudio de los cánticos, danzas, instrumentos musicales y de las diferentes vestimentas.
- Estudio y conservación del patrimonio arquitectónico de origen afro-brasileño.

## Bibliografía

BOUCHE, abbé, P. 1885. *Sept ans en Afrique occidentale: la Côte des esclaves.* París, Plon.

BURTON, R. 1864. *A mission to Gelele, king of Dahome.* vol. I. Londres Tinsley Brothers.

COQUERY, C. 1962. «Le blocus de Whydah (1876-1877) et la rivalité franco-anglaise au Dahomey». *Cahiers d'études africains.* (París, Mouton), vol. II, n.º 7.

COQUERY-VIDROVITCH, C. 1971. «De la traite des esclaves à l'exportation de l'huile de palme et des palmistes au Dahomey au XIXe siècle». En: C. Meillassoux (director del volumen), *The development of ingenous trade and markets in West Africa.* Londres, Oxford University Press.

DUNCAN, J. 1847. *Travels in Western Africa.* Londres, Richard Bensley.

GAYIBOR, T. 1972. *Évolution politique et sociale des Mina des origines à 1885.* París, Universidad de París I.

KAKE, I. B. 1978. *Les Noirs de la diaspora.* Libreville, Leon.

MEDEIROS, F. DE. 1984. *Peuples du golfe du Bénin.* París, Karthala.

REIS, J. J. 1993. *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia.* Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press.

ROSS, D. A. 1965. «The career of Domingo Martinez in the bight of Benin (1833-1864)». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 6, n.º 1.

SANVI, A. M. C. 1977. *Les métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey, 1890-1920.* Cotonú, UNB. (Tesis de Maestría.)

TCHITCHI, T. Y. 1983. «Le port du deuil, *lulu,* et ses implications culturelles». *Cultures africaines.*

TURNER, J. M. 1982. *Les Brésiliens. The impact of former Brasilian slaves upon Dahomey.* Ann Arbor (Michigan), University Microfilms International.

UNESCO. Marzo de 1983. *Cultures africaines.* Documentos de la reunión de expertos sobre «Les apports culturels des Noirs de la diaspora à l'Afrique», Cotonú.

VERGER, P. 1953. «Influences du Brésil au golfe du Bénin». *Les Afro-Américains.* Mémoires de l'Ifan (Dakar), n.º 27.

—. 1966. «Retour des "Brésiliens" au golfe du Bénin au XIXe siècle». *Études dahoméennes,* nouvelle série n.º 8.

—. 1968. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle.* París, La Haye, Mouton.

VIDEGLA, M. Febrero de 1993. «Une approche du rôle économique et politique des Africains émancipés de retour dans les sociétés de la Côte des esclaves, 1830-1900». *Actas del coloquio «De la dispersion négrière vers les Amériques aux retrouvailles à Ouidah»,* Cotonú.

# La trata de esclavos en Rusia

Dieudonné Gnammankou

La trata de esclavos en dirección a Rusia es un tema poco estudiado todavía. En el volumen V de la *Historia General de África* publicada por la UNESCO, el profesor Harris estudia esta cuestión[1] y afirma que «estudios serios en Turquía y en sus alrededores sobre los principales depósitos de esclavos provenientes de Trípoli y Bengasi son particularmente indispensables», y en especial, del tráfico de niños africanos que tuvo lugar a finales del siglo XVII desde Turquía hacia Rusia. Además, uno de estos niños víctimas de la trata (Ibrahim o Abraham Hanibal) iba a ser más tarde el bisabuelo del más famoso escritor ruso Alexandre Puchkin. ¿Por qué este tráfico? ¿Qué alcance y qué repercusiones tuvo? ¿Qué ruta tomaban los negreros para ir de Constantinopla a Moscú?

Atraídos por el destino de Abraham Hanibal, personaje muy conocido en la historia militar rusa y el africano más famoso de Rusia, hemos emprendido algunas investigaciones sobre la presencia africana en Rusia a principios del siglo XVIII.

Del siglo XVIII al XX se puede decir que el interés popular de los rusos por África se debe a Abraham Hanibal. Por supuesto que Puchkin influyó mucho en la popularidad del que los rusos llaman todavía en nuestros días «el esclavo de Pedro el Grande», como también el gran escritor ruso le llamaba en una novela inacabada escrita en 1827.

¿Cuáles fueron las circunstancias de este exilio forzoso que llevó a los niños negros desde Turquía a Rusia?

En los archivos existen algunos documentos sobre este tema.

1. *Historia General de África* (1992), p. 129.

## Los africanos en el imperio otomano

En las aduanas otomanas se registraba a todos los esclavos que entraban en el imperio. Estos documentos, que se conservan todavía, se encuentran en los archivos otomanos de Estambul y están, en su mayor parte, sin explotar pues son muy pocos los especialistas, incluso en Turquía, que hablen la antigua lengua otomana. Estudiándolos sistemáticamente se podría tener una idea precisa del número de africanos que fueron víctimas de este tráfico.

Los esclavos negros de África que eran transportados al Imperio Otomano tenían el mismo destino que los esclavos blancos procedentes de los territorios europeos (Bulgaria, Macedonia, Albania, Bosnia, Grecia, etc.) que estaban bajo dominación otomana. Se trataba en la mayoría de los casos, de muchachos y muchachas con edades comprendidas entre 8 y 15 años. Como en los países árabes, las muchachas más agraciadas eran enviadas a los harenes del sultán y de los poderosos de la corte y las demás entraban como sirvientas en familias ricas del Imperio. En cuanto a los muchachos, se empleaban como pajes, soldados, eunucos o simples criados, o bien constituían una mano de obra servil en las provincias otomanas para desempeñar tareas diversas.

Es así como el ejército otomano, en una determinada época, contaba entre sus filas con miles de soldados africanos. Un documento fechado en 1717 y publicado en Francia da cuenta de la presencia africana en las tropas otomanas reclutadas ese mismo año para «servir contra S. M. I. en Hungría y contra los venecianos consistente en caballería e infantería, tanto del Oriente, como del Occidente, del Mediodía como del Septentrión».[2] El elemento pluriétnico –armenios, valaches, persas, asirios, macedonios, brasileños, africanos (egipcios, etíopes, etc.)– del ejército otomano es muy elocuente.

En el primer ejército otomano enviado a Hungría en 1717 se especificaba:

- en caballería, de un total de 105.000 hombres, «el documento que citamos presenta, aparte de los africanos, los etíopes y los egipcios: 4.000 etíopes, 10.000 egipcios, 4.000 brasileños», es decir, 24.000 hombres procedentes del continente africano (NB. Como no consta el origen nacional de los brasileños, no se incluyen en el total);
- en infantería, de un total de 251.000 hombres, «20.000 africanos, 16.000 etíopes, 4.000 egipcios y 15.000 brasileños», es decir, 40.000 hijos de África.

2. *Mercure de France* (1717), p. 95.

En el segundo ejército otomano, desplegado ese mismo año contra los venecianos, había:

- en caballería, de un total de 62.000 hombres, «6.000 africanos, 5.000 etíopes, 7.000 egipcios y 6.000 brasileños», es decir, 18.000 africanos;
- en infantería, de 116.100 hombres «1.000 africanos, 2.000 etíopes, 18.000 egipcios y 1.000 brasileños», es decir un total de 21.000 africanos.

Por otra parte, existen muchas pruebas de una presencia negro-africana en diversas estructuras del Estado otomano, especialmente entre los siglos XVI y XVII. En efecto, los sultanes otomanos hacían venir de África –sobre todo de Etiopía y de la región del lago Tchad– eunucos y niños para ser empleados en diversos niveles de la administración otomana.

Los primeros eunucos negros que vivieron en el palacio del sultán otomano se remontan al siglo XV, a partir de 1485. En 1587, uno de ellos llegó incluso a ser gran eunuco o jefe de los eunucos blancos y negros *(Kizlar Agasí)*. «El hombre más termido de todo el Imperio Otomano» estaba investido de gran autoridad: tenía el rango de pachá, mandaba a los alabarderos *(baltadji)* del palacio y a otros muchos altos funcionarios otomanos, entre ellos al Superintendente del Tesoro. Como intendente de las mezquitas imperiales y de las fundaciones piadosas de La Meca y Medina, gozaba también de una gran autoridad religiosa. Sólo él podía hablar con el sultán a cualquier hora del día o de la noche. Y, cuando tuvo que dejar sus funciones por la edad, llevó una existencia dorada en Egipto.[3]

Sobre la trata de niños esclavos, hay que consultar, para los niños europeos, el excelente libro del profesor Radovan Samardjitch, eminente historiador serbio, que recuerda la función política desempeñada en el siglo XVI por un «pastorcillo de Bosnia», víctima del *devshirme,*[4] que llegó a ser más tarde visir del Imperio Otomano con el nombre de Mehmed Pacha. Por lo que respecta a los niños traídos de África, no se ha realizado todavía ningún estudio, que yo sepa, sobre la influencia ejercida por los africanos influyentes en el seno de la administración otomana.

Hay que señalar que el vínculo afectivo entre estos «exiliados» y la madre patria, África, no se rompió nunca. Basta visitar en Estambul, por ejemplo, los antiguos departamentos de los eunucos negros (el palacio albergaba 600) en el palacio de los sultanes otomanos para ver que los muros de algunas habitaciones estaban decorados con paisajes africanos.[5]

Existían mercados de esclavos en varias ciudades del Imperio Otomano pues este comercio era muy próspero. De Constantinopla partía el comercio

3. *Archeologia* (1970).
4. Radovan Samardjitch da la siguiente definición de *devshirme*: «Es el reclutamiento de niños cristianos destinados a entrar en la administración del sultán o en un regimiento de la Puerta. Impuesto de sangre.»
5. *Archeologia* (1970).

hacia otros países europeos, entre ellos, Rusia, donde llegaron niños africanos comprados en los mercados otomanos por traficantes rusos.

Las investigaciones que hemos realizado sobre este tema abarcan únicamente el período de finales del siglo XVII y primer cuarto del siglo XVIII durante el reinado del emperador ruso Pedro el Grande.

## El tráfico de niños negros hacia Moscú antes y después de 1700

En primer lugar, hay que señalar que este tráfico –que afectaba sobre todo a niños destinados a ser pajes en la corte imperial rusa– era, en realidad, bastante limitado. Según los autores rusos, los zares no habían hecho sino imitar a las otras cortes europeas en las que los pajes negros estaban «de moda».[6] Lo más verosímil es que la llegada de los primeros niños africanos a la corte rusa se remontara a finales del siglo XVII.

¿De qué regiones de África procedían? Según dos documentos de los archivos –una correspondencia de 1698 entre el general Lefort, empleado en la corte rusa, y el zar Pedro I, a la sazón de viaje en Londres, y el informe del almirante Apraxine de 1699 en el que se hace mención de un niño negro procedente de Inglaterra– podemos avanzar que los primeros niños negros empleados en la corte rusa antes de 1700 venían de África vía Londres. De ello dan fe dos cartas enviadas desde esta ciudad al zar por el general Lefort: *«Poujalest nie zabouvat coupit arabi»*[7] [No se olvide de comprar los negros] y, un mes más tarde su petición *Scholo biou, milos twoia, schto ti iswolis arapof dosetats* [Someto esta petición a vuestra gracia, tened la bondad de comprar los negros].[8]

C. de Grunwald, en su obra *La Russie de Pierre le Grand,* cuenta también que, en su viaje a Europa occidental, el zar había comprado «negritos».[9] El informe del almirante Apraxin de 1699 certifica «el envío de un niño negro llamado Kaptiner de la tierra de Inglaterra».

Otros tres africanos, esta vez adultos, habían sido, no comprados, sino reclutados en Amsterdam por el mismo general Lefort durante el mismo viaje. El primero, Ian Touchekourin, era pintor de barcos en construcción. El segundo, Thomas Izes, era constructor de barcos (entre 1703 y 1705 participó en la construcción del *Étoile* y del *Loukas*). En cuanto al tercero, Petro Seichi, estuvo durante algunos años trabajando en la flota antes de alistarse como ofi-

6. M. Vegner (1937).
7. *Archives del Cabinet Impérial,* II, B. n.º 2.
8. *Idem.*
9. C. de Grunwald (1953), p. 153.

cial de marina.[10] Los archivos rusos mencionan igualmente la presencia de un negro en la casa del boyardo Matvéev.[11]

Así pues, a finales del siglo XVII, había Africanos en Rusia — desde luego, poco numerosos — que vivían en la corte o en familias de la alta nobleza.

## La presencia de africanos de 1700 a 1725

Desde el siglo XVIII hasta finales de la primera mitad del siglo XIX, el número de negros en Rusia aumentó de manera relativamente importante, aunque sea imposible dar cifras, pues carecemos de estudios sobre el tema. Por otra parte, no es difícil encontrar sus huellas en este período. Algunos relatos de lo que ocurría en la corte imperial rusa ponen bien de manifiesto que en el séquito de los emperadores rusos había pajes negros, entre 10 y 25. La iconografía rusa de la época da fe de ello. Nada más llegar, se enseñaba a estos niños la lengua rusa[12] en los monasterios. Algunos de estos pajes, al llegar a adultos se hacían soldados, sobre todo, tambores de regimiento, como Alexis Petrov, llegado a Rusia en 1699 siendo niño y más tarde instrumentista de oboe en un regimiento de Moscú.[13]

Durante el primer cuarto del siglo XVIII, varios documentos de los archivos –los más conocidos se refieren a la llegada de tres niños africanos a Moscú en noviembre de 1704– revelan que algunos africanos llegaban a Rusia vía el Imperio Otomano. Diferentes cartas e informes oficiales aportan alguna luz sobre el tráfico de niños negros en Constantinopla y de este modo permiten rehacer el mapa de la ruta de los esclavos africanos desde Turquía a Rusia. Citaremos, como ejemplos, la carta del mercader Savva Ragouzinski de Constantinopla al conde Golovine, jefe de la Cancillería de Moscú, el 21 de julio de 1704: «[...] La presente carta será remitida a Vuestra Excelencia por mi servidor André Gueorguiev al que enviaré con tres jóvenes negros. De ellos, dos son para Vuestra Excelencia y el otro es para vuestro embajador. He tenido muchas dificultades para comprarlos. [...] Pido a Dios que lleguen sanos y salvos. Espero que os convengan pues son muy negros y hermosos; no son turcos y no están circuncidados [...]»;[14] o también la carta del embajador Pierre Tolstoi al mismo conde

10. *Archives de la Marine*, San Petersburgo (1885), 1.ª parte, p. 334.
11. M. Vegner (1937).
12. D. Anoutchine (1899), p. 7.
13. N. I. Granovskaïa (1989), p. 7.
14. *Historical Archives* (Moscú), n.º 1, 1992, p. 182-188. Informe del interrogatorio del empleado serbio del comerciante Ragouzinski a su regreso de Constantinopla con tres niños negros en noviembre de 1704 (copia del texto original). Carta de Savva Ragouzinski a Golovine, jefe del prikaze (departamento ministerial) de embajadores, julio de 1704.

Golovine: «El señor Savva Vladislavitch me dijo que tú le habías ordenado la compra de dos negros. Los ha comprado siguiendo tus órdenes y yo he autorizado a un sirviente de Savva a partir con ellos por tierras de Valachia. Les he dado un salvoconducto y he ordenado que les faciliten unos carros desde Kiev a Moscú. He escrito a los señores de Valachia y Moldavia para que velen por su seguridad hasta Kiev. Y espero que con la ayuda de Dios lleguen junto a usted, querido señor, sanos y salvos. En cuanto al señor Savva, ha tomado el barco para Azov [...]» (Pierre Tolstoi de Constantinopla, 22 de julio de 1704).[15]

### La ruta del esclavo hacia Rusia

El itinerario más seguro que se seguía en aquella época para el tráfico de esclavos era el siguiente: Imperio Otomano - Valaquia - Moldavia - Pequeña Rusia - Moscú. En el caso que acabamos de mencionar, los niños fueron comprados en Constantinopla, sin duda ilícitamente, porque era muy peligroso comprar esclavos en este período (en 1704 Ahmed III tomó el poder tras unas revueltas políticas), y los mercaderes escondían a los niños cuando atravesaban territorios bajo dominio árabe. El trayecto Constantinopla-Iassy, en la frontera entre Valachia y Moldavia, estaba lleno de peligros para los traficantes de niños negros. Los esclavos eran escoltados con más seguridad a partir de Valachia pues el señor del lugar era aliado del zar. Además, los mercaderes disponían de salvoconductos facilitados por el embajador ruso en Constantinopla.[16]

Uno de los tres niños a los que se refiere la carta de Savva Ragouzinski como «muy negros y hermosos» fue bautizado durante el trayecto y recibió el nombre de Abraham. Todo hace creer que es él el que varios decenios después se convirtió en el general negro del ejército imperial ruso, Abraham Hanibal, bisabuelo de Alexandre Puchkin.

## Los negros en Rusia en el siglo XVIII

Antiguamente, la palabra rusa empleada para designar a los negros estaba tomada del griego etíope. En los siglos XVII y XVIII fue reemplazada por una palabra de origen turco, *arap,* equivalente a moro o *mohr,* empleados en la misma época en francés y en alemán.[17] Así pues, conviene no confundir las palabras árabe y *arap,* error cometido por algunos traductores del ruso al francés y que causó graves malentendidos, sobre todo por desnaturalizar el origen de los personajes negro-africanos. (Citemos, por ejemplo, la versión francesa de la novela

15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. D. Blagoy (1937), p. 175.

histórica *Pedro I* de Tolstoi en la que el traductor, en dos párrafos distintos, traduce la misma palabra *arap* una vez por árabe y otra por negro; en el primer caso se trataba de un niño bien dotado para los estudios y en el segundo, de un sirviente.)

Ya a finales del siglo XVII, algunos enanos de la corte imperial rusa eran de origen negro-africano. Uno de ellos trabajaba para el zar Pedro I como traductor de textos griegos y latinos al ruso. Así, en el reinado de Pedro I había en Rusia pajes, bien de origen africano que habían sido víctimas de la trata de esclavos vía el Imperio Otomano, o bien de origen europeo, así como soldados y marineros de origen africano pero residentes en otros países europeos, que habían sido alistados con contrato en el ejército o en la armada rusos. Uno de ellos, Petro Seichi, ya citado antes, había sido registrado con el nombre «rusificado» de Piter Elaïev, lo que no facilita precisamente su identificación. La europeización de los nombres africanos siembra la confusión en las investigaciones, aunque los africanos no fueran los únicos en este caso (otros extranjeros europeos de Suecia o de Grecia también «rusificaban» sus nombres para integrarse mejor en la sociedad rusa). Es así como incluso un examen minucioso de los archivos de la marina rusa de principios del siglo XVIII no reveló la presencia de negros, entre ellos Piter Elaïev, alias Petro Seichi. Sólo al estudiar los ucases imperiales, el investigador N. Télétova descubrió por casualidad que delante de los nombres de Elaiev, de Touchekourin y de Izes aparecía la mención *arapy* [negros]. Petro Seichi o Piter Elaïev fue capitán de la armada rusa en 1704. Vivió en Petersburgo, fue nombrado jefe de galeras y en 1712 estuvo al mando de una flota de 26 barcos de avituallamiento en Vyborg. Se marchó de Rusia el 11 de octubre de 1715 cuando terminó su contrato.[18]

En los archivos rusos de la época se encuentran diversos elementos de información sobre los africanos de la corte imperial rusa. Así, sabemos que tal niño daba clases de lengua rusa en un monasterio, que se gastaron 10 rublos en comprar un caftán a otro niño negro, o también que en una salida de la emperatriz Catalina, esposa de Pedro el Grande, cuatro pajes negros de su séquito iban vestidos de indios.[19] En esta época había un joven africano que era muy popular en la corte: Abraham Petrov, hijo adoptivo de Pedro el Grande, que se ocupaba personalmente de su educación.

Este joven *arap* (negro), prácticamente él solo, teniendo en cuenta los pocos africanos que había en Rusia, será el que deje tanta huella en este país, debido a su enorme popularidad. En efecto, fue uno de los pocos africanos en esta Europa del siglo XVIII que pudo cultivar sus capacidades con toda libertad y dignidad. Llegó a ser una de las personalidades más cultas de su época, dando

18. N. Télétova (1981), p. 133.
19. *Mémoires du règne de Catherine* (1728), p. 512, 513 y 517.

prueba de que el genio no conoce fronteras raciales. En efecto, Abraham Hanibal fue General en Jefe del Ejército Imperial Ruso, jefe del Cuerpo de Ingenieros, profesor de matemáticas del futuro emperador Pedro II y autor en 1725-1726 de un tratado de geometría y de fortificación. Además, como ya hemos dicho, fue bisabuelo de uno de los genios literarios más grandes del siglo XIX: Alexandre Puchkin, el poeta «de sangre negra en venas blancas».[20]

De este modo, el genio africano, con el nombre de Abraham Hanibal y de sus descendientes (dos hijos suyos fueron generales del ejército y la madre de Puchkin, llamada en los medios mundanos de San Petersburgo «la bella criolla», era su nieta) participó en el desarrollo militar, técnico y literario de la Rusia de los siglos XVIII y XIX.

## La presencia negra en Rusia en el siglo XIX

En el siglo XIX, la presencia africana en Rusia es visible desde las orillas del río Neva en San Petersburgo hasta las montañas del Cáucaso.

### Los africanos del Cáucaso

Según Lily Golden-Hanga, en los alrededores de la ciudad de Sukhumi, capital de Abkhazia, vivían abkhazianos de origen africano: «Antes de la primera guerra mundial la prensa rusa empezó a publicar reportajes sobre los africanos que se habían establecido en el Cáucaso. El periódico de Tbilissi, *Kaukaz*, les dedicó incluso un artículo especial titulado “A propósito de los negros de Batumi.”»

Según los documentos de la época, 500 personas de origen africano vivían en la región del Cáucaso, sobre todo en Abkhazia,[21] en el distrito de Sukhumi.

### Los negros de América

Dos negros, Nelson y Claude Gabriel, que estaban al servicio de John Q. Adams, primer embajador americano en Rusia desde 1809 a 1814, y futuro presidente de los Estados Unidos de América desde 1825 a 1829, dejaron su servicio durante su estancia en San Petersburgo para alistarse en la corte imperial rusa donde se les encomendó la protección del zar.[22]

Una mujer negra americana, Nancy Prens, cuyo marido estaba al servicio del emperador ruso Alejandro I (1801-1825), cuenta en sus memorias *(Le récit de Nancy Prens)* su vida en la capital rusa. Allí vemos que en esta época había

20. M. Tsvétaeva (1987).
21. L. Golden-Hanga (1966) y C. L. Holte (1993), p. 274-275.
22. A. B. Davidson (1975).

20 negros al servicio del zar y otros sirviendo en las grandes mansiones de la capital. Nancy Prens afirma, además, haber tratado de propagar el protestantismo en San Petersburgo.[23]

Ira Aldridge, el actor negro nacido en Nueva York el 24 de junio de 1807, fue invitado a Rusia en 1858 y obtuvo allí un gran éxito. El año siguiente, decepcionado por la acogida que recibió en Inglaterra por parte de los productores y del público, respondió a la invitación de las gentes del teatro y volvió a Rusia a principios de 1861, año de la abolición de la esclavitud, donde realizó una gigantesca gira triunfal. Hasta tal punto, que el escritor francés Théophile Gautier, que se encontraba en Rusia en esa época, le puso de sobrenombre «El león de San Petersburgo».[24]

Ira Aldridge, de padre fulbé y de madre afro-americana, representaba obras de Shakespeare –entre otras *Otello,* que interpretaba magistralmente– y fue muy elogiado por la prensa rusa. El periódico *Golos* [La voz] en su número de marzo de 1865 decía: «Kazan. Los espectáculos del famoso intérprete de Shakespeare, el actor Ira Aldridge, han provocado una verdadera revolución en la ciudad. El teatro, que no se había llenado prácticamente nunca más de la mitad, resultaba pequeño para los espectadores. La gente que había ahorrado un dinerillo, se lo ha gastado en ir al teatro. Los que creían degradante ir al teatro, volvían todos los días.» Lo mismo ocurrió en Kiev, Odessa, Tambov, Samara, Penza, Iaroslavl, Nijni-Novgorod, Rybinsk, Jitomir, etc.

Algunas personalidades de la época, como el historiador Pogodin –poco propenso sin embargo a la simpatía hacia los negros– reconocían que los negros eran hombres de la misma condición que los blancos: «La opinión general pone a los negros en el escalón más bajo de las razas humanas, muchos son los que los consideran inferiores en los aspectos intelectual y moral a la (así considerada) muy noble raza blanca. [...] Los negros sienten, sufren, se alegran, lloran, exactamente de la misma manera que los blancos. [...] Diversas circunstancias, la historia, cuyas leyes nos son hasta ahora misteriosas, los han colocado en una posición envilecedora y desgraciada. [...] Estas son las reflexiones que me ha inspirado este negro de África, Ira Aldridge, por su interpretación como actor [...].»[25]

Así pues, desde finales del siglo XVII al siglo XIX hubo en Rusia una presencia negra desde luego no muy importante, pero continua y no desdeñable, consecuencia de la trata negrera en dirección al Imperio Otomano y, en menor medida, de la dirigida al Nuevo y Viejo Mundo. Este tráfico, cualesquiera que hayan sido sus proporciones, merece ser estudiado aunque sólo fuera por clarificar un poco más el origen africano del poeta ruso Puchkin. Contrariamente a la

23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. N. P. Bassourkov (1902).

opinión más extendida de que la presencia africana en Rusia data de la era de la descolonización de África –es decir, del siglo XX–, esperamos haber aportado la prueba de la existencia de contactos más antiguos entre estas dos regiones del mundo tan distantes entre sí.

## Bibliografía

ANOUTCHINE, D. 1899. *A. S. Puchkin. Antropologitcheski eskiss.* Moscú. Moskovskie Vedomosti.

*Archaeologia* (Dijon, Éditions Faton), n.º 35, julio-agosto, 1970.

BASSOURKOV, N. P. 1902. *Zizn i troudy M. P. Pogodina* [Vida y obra de M. P. Pogodina]. San Petersburgo, Kn. 16.

BLAGOY, D. Marzo 1937. «Abraham Petrovitch Hannibal –Arap Petra Velikogo». *Moladaïa Guardia* (Moscú), n.º 3.

CURTIS, M. Primavera de 1968. «Some American negroes in Russia in the nineteenth century». *The Massachusetts Review.*

DAVIDSON, A. B. 1975. «Makrouchine». *Oblik dalekoy strany* [Perfil de un país lejano]. Moscú, Vostotchnaïa Literatoura.

GOLDEN-HANGA, L. 1966. *Les Africains en Russie.* Moscú, Novosti.

GRANOVSKAIA, N. I. 1989. *Esli ekahat vam sloutchitsa*... Leningrado, Leninzdat.

GRUNWALD, C. DE. 1953. *La Russie de Pierre le Grand.* París, Hachette.

HOLTE, C. L. 1993. «The Black in pre-revolutionary Russia». En: I. van Sertima (director del volumen). *African presence in early Europe.* 6.ª edición. Oxford (New Brunswick), Transaction Books.

*Mémoires du règne de Catherine, impératrice et souveraine de toute la Russie.* La Haye, 1728.

ORHONLU, C. 1974. *Habes Eyaleti* [La provincia abisiniana]. Estambul, Edebiyat Fakultesi, Matbaasi.

SAMARDJITCH, R. 1994. *Mehmed Sokolovitch: le destin d'un grand vizir.* Lausana, L'Âge d'homme.

TÉLÉTOVA, N. 1981. *Zabitye rodstvennye sviazi A. S. Puchkina* [Las ramas olvidadas de la genealogía de Puchkin]. Leningrado, Naouka.

UNESCO. *Historia General de África.* 1992. París, Heinemann/Ediciones UNESCO.

UNESCO. *Historia General de África.* vol. V. París, UNESCO, en prensa (versión inglesa, París, Heinemann/UNESCO Publishing, 1992).

TSVÉTAEVA, M. Invierno de 1987. *Mon Pouchkine.* París, Clémence.

UZÚNÇARSILI, I. 1988. *Kapukulu Ocaklari* [Historia militar del imperio otomano]. vol. I y II. Basimevi-Ankara, Türk Tarih Kurumu.

VEGNER, M. 1937. *Predki Puchkina* [Los ancestros de Puchkin]. Moscú, Sovietski Pissatiel.

WILSON, E. T. 1974. *Russia and black Africa before World War II.* Nueva York / Londres, Holmes & Meyer Publishers.

# 2. Repercusiones demográficas y aspectos económicos y sociales de la trata de esclavos

# De la trata de esclavos al subdesarrollo

Yves Bénot

Evidentemente, muchas cosas cambiaron en África después de los casi cuatro siglos de trata europea de esclavos. Sin embargo, hay al menos una palabra legada por este oscuro período que ha conservado o recobrado un sentido en nuestros días: la palabra «comprador», que designaba a los intermediarios africanos que los negreros necesitaban para su tráfico, es decir, negociantes de mercancía humana, desprovistos de toda función productiva. Actualmente se sigue aplicando la misma palabra a una cierta burguesía africana que, sobre todo en la importación-exportación, pero no sólo en esto, sirve de nexo entre las grandes potencias industrializadas de lo que se ha dado en llamar los países del «centro», que siguen siendo los verdaderos centros de decisión económicos y financieros, y los países africanos. Desde luego, en la época de la trata de esclavos, los negreros y sus apoyos europeos no veían nada de peyorativo en la denominación de «comprador», mientras que el empleo de la expresión «burguesía compradora» ha adquirido en todas partes una connotación negativa. La permanencia del término no deja de ser reveladora de la continuidad de un fenómeno cuyas formas han variado enormemente, pero cuyo principio general permanece: la potencia exterior que hace irrupción en la vida de todo el continente africano en el sur del Sahara hacia mediados del siglo XV tiene la necesidad permanente de suscitar y sostener una cierta clase social local, aunque sea poco numerosa, que le sirve de intermediario y de medio de acción. Ciertamente, como todo grupo humano, esta clase tiene también, en todos los casos, intereses propios que defender. Pero, aun con los tropiezos o conflictos que pudieran surgir en un momento dado, el hecho capital y determinante es que la historia, el desarrollo, o más bien el no-desarrollo, de África han sido el resultado, no de una acción autónoma de los pueblos africanos, sino de una acción externa, de una inserción forzada en el sistema de la economía mundial que se pone en marcha a raíz de la doble irrupción de los europeos en África y en América. A partir de ese momento, el conti-

nente experimentará siempre y todavía hoy, los efectos de la evolución del sistema capitalista, que, por lo tanto, le son ajenos y en el cual ocupará siempre un puesto subordinado. Es lo que el vocabulario de origen europeo, ajeno al continente también él, expresa. Daremos otro ejemplo que, no por ser específico del imperialismo francés es menos significativo: la palabra «trata». Tras haber sido aplicada al tráfico de esclavos, fue utilizada en la época de la colonización directa para designar la explotación de los productores africanos por parte de las grandes sociedades comerciales. Ya sea obligando a África a convertirse esencialmente en productora de mercancías humanas, de esclavos, o bien obligándola a dedicarse a cultivos o explotaciones mineras que los países desarrollados de Europa necesitan a bajo precio, los países centrales subordinan al continente africano y lo arrastran a la vía del subdesarrollo.

Que quede claro que cuando esta trágica historia se inicia con la aparición de los portugueses en las costas, desarrollo y subdesarrollo son conceptos inexistentes, sin ningún sentido. Existen, en ese mundo del siglo XV, desarrollos diferentes, a veces en contacto unos con otros, otras, ignorándose mutuamente; pero no existe todavía ninguna jerarquía entre ellos. Veremos que, incluso en el aspecto militar, no existe en los siglos XV y XVI una tal desproporción entre africanos y portugueses. Las dos tentativas de penetración de éstos últimos en el interior de África, en el Congo y en Etiopía, terminan en derrotas militares que convencen a los portugueses (y tras ellos a las demás potencias que irrumpen en África, holandeses, ingleses, franceses), de que es preferible limitarse a la ocupación de algunos puestos y establecimientos costeros (más algunas islas: las de Cabo Verde y Santo Tomé) lo que no disminuye, sin embargo, la influencia que ejercen en el interior, sino que aumenta la importancia de los compradores. En el ámbito del tráfico negrero, no se necesita el control político directo.

En un primer momento, sin embargo, a los portugueses no les guía el afán de buscar esclavos, aunque estén ya abastecidos, si bien a pequeña escala en comparación con lo que vendría después. Era oro lo que buscaban. Y lo encontraron, aunque que no tanto como hubieran querido, en el territorio de la actual Ghana. De todas formas, aunque la búsqueda de oro hubiera sido todo lo fructífera que habían supuesto, es poco probable que el destino de África hubiera sido diferente de lo que fue después de la trata negrera.

La trata experimenta al principio una primera fase reveladora de la situación de algunos países europeos: Portugal, España y también Venecia. Ésta última, pese a su profesión de fe cristiana, no desprovista de agresividad hacia los dos primeros, no rechazaba en absoluto el empleo de esclavos como criados, agricultores e incluso gondoleros. Por otra parte, en los primeros tiempos de la invasión española del Caribe, también los indios fueron transportados a España como esclavos –aunque sucumbieron rápidamente. No obstante, esta primera trata negrera, por deplorable que fuera, no habría podido adquirir la misma gravedad que la que siguió. Pero tuvo como consecuencia que se inaugurara la

segunda trata por medio de la deportación de esclavos africanos a Haití y a Cuba, no partiendo de África sino de España, donde eran empleados en los campos.

El cambio de escala a partir del momento en que las posesiones españolas necesitan mano de obra para las minas, tras el exterminio de los indios de Haití, es un elemento determinante del cambio de relaciones entre los europeos, militares y traficantes establecidos en sus fuertes y puestos del litoral, y los jefes de estado africanos. Aparentemente, estas relaciones no son de tipo abiertamente colonial; las potencias negreras se instalan con concesiones otorgadas por los que detentan el poder local y bajo ciertas condiciones, un poco como si se tratara de un alquiler, lo mismo que se les otorga el derecho a la trata de esclavos a cambio de lo que se llama las «costumbres», una especie de impuesto, variable según los lugares y las épocas. Este intercambio, sin embargo, es ya un intercambio desigual, e incluso, enormemente desigual. Los productos con los que se paga la «costumbre» –abalorios, telas, barras de hierro, alcohol, fusiles– tienen para los africanos el valor del uso, mientras que, calculado en función del valor de cambio que reinaba ya en Europa, su valor en sí es irrisorio y más aún en relación con el valor de cambio de los esclavos, por no hablar del de los productos proporcionados por la mano de obra esclava. En este intercambio, los africanos son, de hecho, estafados bajo las apariencias de un mercado de igual a igual. Eso no es todavía lo más grave. Las exigencias de los negreros, que van aumentando sin cesar, sobre todo cuando se pasa de la necesidad de mano de obra en las minas a las plantaciones, azucareras y de otro tipo, generan una profunda desestructuración de toda la vida política, económica y social de la mayor parte del continente, pues la caza de la materia prima en que se ha convertido el esclavo (para el capitalismo europeo) se va dejando sentir cada vez más lejos, en las tierras del interior. Las guerras se van a multiplicar para asegurar el abastecimiento de esclavos y los puestos negreros no dejan de alimentarlas, proporcionando armas y fomentando intrigas políticas. Unos estados se van a desintegrar, mientras otros basarán su poder y su (relativa) riqueza en el control del comercio esclavista. Las estructuras sociales de éstos últimos se resentirán con la presencia de esta pequeña clase de intermediarios cada vez más importante para su vida y su existencia. Señalemos que esto concierne a los pueblos dotados de una cierta estructura estatal más o menos desarrollada. Los negreros no ignoran que existen pueblos africanos sin estado, los balantes de Guinea Bissau, por ejemplo, pero apenas les interesan porque necesitan un poder con el cual tratar, es decir, en el cual influir.

Para estudiar las consecuencias de la trata negrera, empecemos por un dato evidente. Mientras que los intercambios de África occidental se orientaban hasta entonces hacia el norte y nordeste a través del Sahara, y los imperios africanos estaban implantados en el corazón del continente, de repente, todo se altera: los

intercambios se orientan hacia el Atlántico en vez de hacia el Índico, y los grandes estados del interior se descomponen. A Europa (y a ella se le añaden las colonias inglesas de América del Norte, más tarde, los Estados Unidos de América) sólo le interesa, para su propio desarrollo, el litoral. Solamente al final de la época de la trata de esclavos, cuando algunos se preocupan de repente por la despoblación de África –guiados por el interés–, una Europa que ya ha entrado en la revolución industrial se va a interesar por la exploración del interior del continente. Ese volverse hacia el mar, en función de las necesidades y exigencias europeas, es ya una buena muestra del fenómeno de la dependencia, que somete la vida de África a intereses externos.

Las consecuencias demográficas son quizá las que han sido más estudiadas por los investigadores. La sangría es, por supuesto, enorme. Se ha trabajado en calcular, más o menos aproximadamente, el número de africanos y africanas –éstas quizá un poco menos numerosas– todos jóvenes, que fueron deportados a América. Se coincide más o menos en admitir una cifra que oscila entre los 12 y los 15 millones en cuatro siglos. Pero África perdió mucho más, en primer lugar porque esta sangría de hombres y mujeres en edad de procrear, puesto que los africanos de más edad carecían de interés para los negreros, redujo necesariamente el crecimiento demográfico normal en una proporción que sin duda no se podrá precisar nunca con exactitud. A lo que se añaden todos aquéllos y aquéllas que murieron en los trayectos del interior hacia la costa, sin olvidar el coste humano de las guerras y razias organizados para capturar esclavos. Sería vana la pretensión de cifrar el considerable déficit de población que la trata infligió al continente y que lo debilitó fatalmente cuando las potencias negreras de la víspera acometieron la empresa de conquistarlo y repartírselo. La trata, después de ser declarada ilícita, se prolongó hasta el segundo tercio de siglo XIX, incluso un poco más tarde: la última abolición de la esclavitud en América no tuvo lugar hasta 1888, en Brasil. Para esta fecha, la conquista estaba ya en marcha. También ésta se acompaña de matanzas provocadas no solamente por las guerras, para las cuales se recluta a africanos que pertenecen a pueblos distintos de los que se pretende conquistar, sino también, y quizá más, por el transporte forzoso al que son obligados los africanos siguiendo a las columnas de tropas. Hay que añadir los muertos del Congo de Leopoldo II en tiempos del «caucho rojo», los del Congo-Océano en los años 30, los «cimarrones» cazados y muertos en los trabajos forzados con los explotadores de la selva de Côte d'Ivoire, cuya ferocidad denuncia el reportaje de Albert Londres de 1927 «Tierra de ébano»... La lista no es en absoluto exhaustiva, son sólo los ejemplos más llamativos. En síntesis, el déficit demográfico de África, ya creado por la trata negrera, sólo pudo ser agravado por los horrores de la conquista y la implantación del régimen colonial, y esto hasta una fecha reciente.

Conviene recordar este dato de la baja población de los nuevos estados en el umbral de las independencias, porque precisamente, dado el crecimiento demo-

gráfico que se ha producido en estos últimos treinta o cuarenta años en la mayoría de estos países, se puso de moda el afán de explicar y justificar el bajo nivel de vida de estos pueblos achacándolo a este crecimiento demográfico que se consideró excesivo. Sin embargo, con la excepción de Francia, la Europa del siglo XIX, en el momento de entrar en la revolución industrial después de Inglaterra, estaba también en una fase de fuerte crecimiento demográfico y no por eso cayó en el subdesarrollo. Está claro, pues, que hay otras causas de la miseria y el subempleo africanos.

El alcance de las desestructuraciones político-sociales se revelará más duradero que la sangría demográfica, por horrible que ésta fuera; más duradero porque, hoy igual que ayer, estas desestructuraciones ponen de manifiesto un mismo principio, un mismo método que, en el aspecto económico, actúa en los dos sentidos.

Por una parte, tanto en el período de la trata como en el del colonialismo directo, e incluso más adelante, la producción africana se orienta hacia la exportación, que responde a la demanda y necesidades de los grandes países capitalistas. No importa, durante los siglos de la trata, que la exigencia de una exportación en masa de mercancía humana arranque una parte de la fuerza de trabajo necesaria para la producción de alimentos para la propia África, mientras haya otros que los produzcan para mantener a los esclavos amontonados en los campos a la espera de ser embarcados. Pero las cosas no son muy diferentes cuando se pasa a la era, tan elogiada por los conquistadores, del «trabajo libre», cuando los campesinos africanos tienen que producir, por ejemplo, tantos cacahuetes como exijan las fábricas de aceite de Europa, en detrimento de su propia producción de víveres y de sus propios subsuelos, y están dispuestos a producir menos o nada en absoluto cuando el Centro ya no los necesite o pueda encontrarlos en otros lugares a mejor precio. Tampoco las cosas son diferentes hoy con la implantación de los famosos planes de ajuste estructural del Fondo Monetario Internacional (FMI), en los que se trata finalmente de exportar lo suficiente para tener con qué asegurar el pago de la deuda, que alimenta al Centro con capitales frescos. El principio, desde el tiempo de los portugueses al del FMI, ha seguido siendo el mismo: la economía productora de África tiene que atender al exterior, no a las necesidades de los africanos en primer lugar, sino a las de los países capitalistas, que estaban en vías de desarrollo en el siglo XVI y desarrollados más tarde.

Por otra parte, en lo referente a los flujos inversos de Europa hacia África, el corolario es que ésta debe abrirse a los productos que aquélla considere oportuno introducir, es decir que el sistema de necesidades de África tiene que modificarse o adaptarse en la medida que convenga a los mercaderes europeos. Pero no toda la sociedad, los negreros traen su pacotilla a los soberanos y a las aristocracias locales, compradores indispensables después. Más allá de la trata negrera, el objetivo de abrir el continente a los nuevos productos industriales

de la Europa en crecimiento del siglo XIX y, por lo tanto, de crear nuevas necesidades –más «civilizadas»– en África, ha sido uno de los motores de la penetración de África por parte de los exploradores, misioneros y, por último, de los ejércitos coloniales. Durante todo un período todavía, la clase social africana capaz de absorber una cierta cantidad de productos manufacturados procedentes de las potencias coloniales será bastante reducida numéricamente, como lo había sido la de los compradores de la época precedente. Lo que ha aumentado después, sobre todo a partir de las independencias, han sido las necesidades de tipo moderno, mucho más que las posibilidades de satisfacerlas. Pero, sea como fuere, la permanencia del método continúa y el FMI, hoy, vela por que la puerta siga abierta, por que los estados africanos desistan de aquella pretensión que tuvieron algunos de ellos en los años 60, de proteger su producción como los países avanzados de Europa y América habían protegido la suya en su fase de industrialización. Esta doble acción que convierte a la economía africana en una economía exógena, controlada desde fuera, que exige, hoy como ayer, la existencia de una clase social que sirva de enlace a los agentes externos y que, naturalmente, se beneficia de esta colaboración, constituye el esquema de conjunto de lo que se implanta con el tráfico de esclavos y que, con otras apariencias, va a seguir siendo el esquema del colonialismo y del neocolonialismo, el principio que garantiza la creación y la reproducción del subdesarrollo.

Esta es la consecuencia que me parece más perniciosa, y a la vez más duradera, de la trata negrera y del sistema a que da paso: la permanencia de este mismo esquema. Los horrores recordados brevemente más arriba, la sangría demográfica misma, todos los crímenes, por monstruosos que fueran, hubieran podido a la larga terminar por atenuarse de algún modo, y el continente recuperar poco a poco su fuerza perdida. Pero la dinámica, a la vez social y económica, implantada y mantenida constantemente era irremediable y lo sigue siendo. Tal como han cambiado los productos que se exigen de África, también, naturalmente, ha cambiado la clase social intermediaria. En su origen, uno de los elementos constitutivos procedía de los mestizos, puesto que los europeos llegaban a las costas africanas sin mujeres y, como no tenían nada de ascetas, se unían rápidamente con mujeres africanas. Es sabida la función de las mestizas de San Luis, en Senegal, donde los franceses, en época de la trata, nunca llegaron a sobrepasar el número de 200; también es sabida la función de algunos mestizos negreros anglo-africanos en Sierra Leona hacia finales del siglo XVIII. Pero la clase social de los compradores se extiende mucho más allá de este círculo, necesariamente limitado, y no hizo más que aumentar, en porcentaje de la población, en el período colonial, y más aún después de las independencias, aun siendo siempre minoritaria.

Por supuesto, en todos estos períodos ha habido resistencias. En primer lugar, resistencias a la trata que, evidentemente, nunca fue aceptada por el con-

junto de los interesados y resistencias individuales, probables. Ya mejor conocidas, pero no lo suficiente, hubo resistencias en los lugares de embarque, a veces fugas de esclavos que terminaban por crear una especie de zonas liberadas, o sublevaciones a bordo de los buques negreros antes de levar anclas, que fueron muchas y que no siempre fracasaron. También hay que relacionar otros fenómenos con el esfuerzo de los pueblos por escapar a la deportación; así, en África occidental, la islamización (un islam popular en oposición a un islam aristocratizado), en la medida en que los estados islamizados protegen a sus súbditos de la trata –aunque no a los demás ni a los de los países vecinos. Debido a las guerras y a las razias, habrá no obstante, africanos musulmanes deportados pero, en total, en una proporción muy baja. Por otra parte, los reyes africanos tienen también ellos su manera de resistir a las exigencias europeas elevando los precios, prohibiendo la trata durante un cierto período o con alguna nación europea. Pero, si bien a veces pueden sacar partido de las rivalidades de las potencias europeas en las costas, este resultado no afecta al sistema mismo; todo lo más, a fin de cuentas, irá en beneficio de la clase de los intermediarios. Dentro de este juego, lo más frecuente es que sean los países africanos los que entran en competencia unos con otros, asegurando así la reproducción de las guerras, tan útiles para la producción de mercancía esclava. Además, para seducir a estos mismos jefes, puede ocurrir, de vez en cuando, que uno de sus hijos sea invitado a pasar una temporada en Europa con el pretexto de darle una educación moderna. De donde saldrán, en general, nuevos gustos y nuevas necesidades para ellos. No hay duda de que se encontrarán casos más o menos aislados de algunos jefes que se oponen resueltamente a la trata, en la desembocadura del río de Sierra Leona, por ejemplo, pero no son muchos. El peso de los compradores y de los intereses materiales y políticos que se fueron creando en esos siglos hizo muy difícil que esas resistencias triunfasen. Sin embargo, no deben ser despreciadas porque juntamente con las insurrecciones de esclavos en América (Jamaica y Surinam, sobre todo), las sublevaciones en el momento de embarcar en África y la destrucción resultante de algunos barcos negreros, hacia finales del siglo XVIII sobre todo, dieron mucho que pensar a los europeos enemigos de la esclavitud y de la trata y para ellos constituyeron un argumento de peso. Hay que señalar que el movimiento que se organiza a partir de 1770 aproximadamente en el mundo anglosajón de Europa y de América conducirá antes a la prohibición de la trata (1815) que a la de la esclavitud (entre 1833 y 1888).

Lo que podría parecer paradójico, pero en el fondo no lo es, es que sea en el corazón del movimiento anti-esclavista euroamericano de finales del siglo XVIII donde se haya formulado claramente un esquema de sustitución que iba a cumplirse a través de la conquista colonial de casi todo el continente africano a finales del siglo siguiente. Es decir, antes incluso del final de una forma de dependencia, que se pretendía eliminar, se estaba perfilando el ciclo

siguiente de la misma dependencia, del que África sigue sin salir. En efecto, algunos anti-esclavistas europeos piensan en hacer cultivar los productos coloniales, producidos en América por los esclavos, por africanos, trabajadores libres, en la misma África, lo que se cumplirá de hecho con el cacao, el café, el algodón y, más tardíamente y con más dificultades, con el azúcar. Pero, de manera más general, se está de acuerdo en pensar que, en contrapartida, África tiene que poder beneficiarse del progreso material europeo, tener necesidades nuevas, en suma, modernizar su forma de vida. Los filántropos que lanzan estas ideas, al mismo tiempo que los economistas y técnicos, no ven, hay que decirlo en su defensa, que lo que están proponiendo es, una vez más, un intercambio desigual y una dependencia. Pero es así como se va a cumplir la historia para instalar un subdesarrollo sostenible en el continente. Bien es verdad que estos filántropos, especialmente Grenville Sharp y Thornton en Inglaterra, promotores del proyecto más democrático y el único llevado a cabo durante aquellos años de establecimientos libres, el de Sierra Leona (donde está actualmente Freetown), no habían previsto ni deseado la violencia de la conquista colonial, que con toda seguridad les hubiera horrorizado. Pero era así la lógica del proceso histórico al que estaban contribuyendo, aunque fuera sin saberlo. Por lo demás, el establecimiento libre de Sierra Leona se convierte en 1808 en la primera colonia de la Corona británica en este continente.

Desde el punto de vista, no ya de los filántropos, sino del desarrollo capitalista, ahora mundial, dejar la trata atlántica y venir a explotar a los africanos *in situ* era una reconversión que sólo podía ser beneficiosa si el trabajador africano, además de ser más barato que el esclavo de ayer, ofrecía alguna ventaja comparativa. La conquista lo logra, en efecto y, de repente, la explotación se extiende por todas partes, incluidas las zonas relativamente poco afectadas por la trata atlántica. Por supuesto, ya se trate de colonialismo directo o indirecto (como es ahora), sigue siendo igualmente importante mantener y reproducir la clase social de intermediarios más vinculada por sus propios intereses al Centro que a su propio pueblo. Sin embargo, no se puede ignorar un hecho nuevo que ha hecho su aparición en estos últimos tiempos con la nueva fase de la mundialización: zonas enteras que ya no ofrecen perspectivas halagüeñas, que ya no responden a las necesidades de la nueva economía mundial, se abandonan o, para ser más exactos, se precipitan en el caos, el hambre, la inseguridad y la muerte.

Salir de esta lógica infernal de las relaciones entre el África subdesarrollada y el Centro desarrollado exige por lo tanto una ruptura radical con estas «leyes» del mercado capitalista mundial que han asignado a África una función de dependencia; pero estas «leyes» (así se las denomina) no son de una necesidad absoluta ante las luchas humanas, igual que los esclavos no podían ser eternamente esclavos. La ruptura es difícil, desde luego; pero lo que se ha

comenzado en Burkina-Faso con Thomas Sankara en 1983 representa «una esperanza para África», como reza el título de un libro de uno de los actores de esta tentativa de ruptura.

## Bibliografía

AMIN, S. 1970. *L'accumulation à l'échelle mondiale.* Dakar/París, IFAN/Anthropos.
—. 1985. *La déconnexion.* París, La Découverte.
—. 1988. *L'eurocentrisme.* París, Anthropos.
ANSTEY, R. 1975. *The Atlantic slave trade and British abolition, 1760-1810.* Nueva Jersey, Atlantic Highlands.
BALANDIER, G. (director del volumen). 1956. *Le tiers monde, sous-développement et développement.* París, Presses Universitaires de France.
—. 1992. *La vie quotidienne au royaume du Congo du XVI^e au XVIII^e siècle.* París, Hachette.
BOUBACAR, B. 1985. *Le royaume du Waalo, 1659-1859.* París, Karthala.
BRION DAVIS, D. 1966. *The problem of slavery in the Western world.* Ithaca, Cornell University Press.
—. 1975. *Slavery in the age of revolution: 1770-1820.* Ithaca, Cornell University Press.
COQUERY-VIDROVITCH, C. 1985. *Afrique noire, permanences et ruptures.* París, Payot. 2.ª ed. París, L'Harmattan, 1992.
CURTIN, P. D. 1969. *The Atlantic slave trade: a census.* Madison, University of Wisconsin Press.
—. 1975. *Economic change in precolonial Africa.* Madison, University of Wisconsin Press.
DAGET, S. 1975. «Le trafic négrier illégal français de 1814 à 1860: historiographie et sources». *Annales de l'Université d'Abidjan,* n.º 3 (série 1, Histoire).
—. (director del volumen). 1988. *De la traite à l'esclavage du XV^e au XIX^e siècle. Colloque International sur la traite des Noirs (1985).* 2 vol. Nantes/París, Centre de recherche d'histoire vivante et société française d'histoire d'outre-mer.
DESCHAMPS, H. 1971. *Histoire de la traite des Noirs de l'Antiquité à nos jours.* París, Fayard.
DRESCHER, S. 1977. *Econocide: British slavery in the age of abolition.* Pittsburgh, Pittsburgh Press.
GEMERY, H. A.; HOGENDORN, J. S. (director del volumen). 1979. *The uncommon market.* Nueva York, John Hopkins.
GUISSOU, B. 1995. *Burkina Faso, un espoir pour l'Afrique.* París, L'Harmattan.
HAILEY, L. 1957. *An African survey.* 2.ª ed., Oxford/Londres, Oxford University Press.
INIKORI, J. E. (director del volumen). 1982. *Forced migrations: the impact of the export slave trade on African societies.* Londres.
JALÉE, P. 1965. *Le pillage du tiers monde, sous-développement et développement.* París, Maspero.
LOVEJOY, P. E. 1983. *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa.* Cambridge/Londres, Cambridge University Press.
M'BOKOLO, E. 1985. *L'Afrique au XX^e siècle.* 2.ª ed., París, Le Seuil.
MEILLASSOUX, C. (director del volumen). 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale.* París, Maspero.

METTAS, C.; DAGET, S. 1978 y 1984. *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII[e] siècle.* 2 vol. Nantes/París, Bibliothèque d'outre-mer.

NYONGO, P. A. (director del volumen). 1988. *Afrique, la longue marche vers la démocratie.* París, Publisud.

RAWLEY, J. A. 1981. *The transatlantic slave trade.* Nueva York, Norton.

RODNEY, W. 1986. *Et l'Europe sous-développa l'Afrique.* París, Éditions caribéennes.

UNESCO. 1979. *La traite négrière du XV[e] au XIX[e] siècle.* París, Éditions UNESCO. (Colección Historia General de África. Estudios y documentos).

WILLIAMS, E. 1944. *Capitalism and slavery.* University of North Carolina Press.

# Los avatares desconocidos de la trata transatlántica de esclavos: fuentes, causas e implicaciones historiográficas

Joseph E. Inikori

El comercio transatlántico de esclavos era considerado por los contemporáneos, ya en la época preindustrial, en la que la piratería era una amenaza constante en los intercambios internacionales, como una empresa particularmente azarosa, tanto desde el punto de vista de los riesgos financieros que corría el armador, como por la suerte de las tripulaciones y de los seres humanos vendidos y transportados como mercancías. Para lanzarse a esta empresa había que tener los nervios bien templados: es lo que demuestran ampliamente la correspondencia privada y las conversaciones públicas de los negreros, así como esta lacónica afirmación de James Jones, de lejos el mayor armador negrero de Bristol a finales del siglo XVIII: «Es un comercio muy inseguro y precario y, sin la perspectiva de realizar una ganancía considerable, ningún inversor al corriente de la situación se lanzaría o perseveraría en semejante empresa.»[1] Robert Norris, el homólogo de James Jones en Liverpool, era de la misma opinión: si el dinero me rentara aquí un 5%, creo que no iría a arriesgarlo a África ganando menos del 10%.[2] Un empresario de Liverpool contemporáneo, no directamente implicado en la trata de esclavos y partidario de su abolición, la describe también como un «comercio aventurado y arriesgado» que, por esto mismo, ha podido «ocasionalmente generar ganancias considerables».[3]

Pero, ¿por qué era este negocio tan aventurado para todos los participantes? ¿De qué riesgos concretos se trataba y a qué obedecían? ¿Cómo medir su importancia y su frecuencia y en qué afectan estas mediciones, en distintos aspectos, a la historiografía de la trata negrera?

1. British Library, Londres, Additional Manuscripts, Add. MSS. 38.416, folios 154-156, carta de James Jones a Lord Hawkesbury, Bristol, 26 de julio de 1788.
2. British Library, Parlamentary Papers, Accounts & Papers, 1789, vol. 82, n.º 633, testimonio de Robert Norris el 2 de junio de 1788, p. 8.
3. Joseph E. Inikori (1981), p. 761.

Los historiadores han reconocido siempre que la trata era una empresa aventurada, pero sobre todo para los esclavos, cuyos sufrimientos durante la travesía del Atlántico, llamada púdicamente «el paso», eran indiscutibles.[4] Cansados de repetir los horribles relatos de estos sufrimientos, los historiadores no siguieron en sus investigaciones sobre los avatares de la trata, no porque fuera imposible estudiarlos de manera analítica y estadística, como recientemente se ha pretendido,[5] sino en parte porque el conjunto de riesgos, sus causas, y los problemas complejos que conllevan no se han abordado nunca hasta hoy seriamente. Este artículo pretende llenar en parte esta laguna, tratando de determinar la incidencia de la actividad de los corsarios en tiempos de guerra, de los naufragios, y de las pérdidas (barcos, cargamento) debidas a las sublevaciones de los esclavos y a los conflictos con los africanos del litoral. El análisis de los datos cuantitativos y cualitativos suscita múltiples interrogantes: ¿cómo reaccionaban las comunidades africanas del litoral (especialmente la mayoría no implicada en la trata) frente al comercio de seres humanos que se desarrollaba a diario ante sus ojos? ¿Qué conclusiones podemos sacar de los datos cuantitativos de que disponemos relativos al volumen de las deportaciones, tal y como lo estiman los historiadores, acerca del índice global de mortalidad de los esclavos vendidos a los negreros europeos y de los beneficios obtenidos por los armadores? A estas preguntas trataremos de responder estudiando las fuentes disponibles. En algunos casos, si bien los datos permiten adelantar algunas hipótesis, no autorizan a conclusiones definitivas. Pero, aun tratándose de meras hipótesis, servirán al menos para llamar la atención sobre la necesidad de llevar a cabo investigaciones sobre estos temas.

## Las fuentes

La principal fuente de documentación que hemos empleado es el *Registro de la Lloyd,* que se conserva en la biblioteca del Museo Marítimo Nacional de Greenwich, en Londres. La historia de esta colección de volúmenes innumerables es inseparable de la de la célebre compañía de seguros de Londres, cuya creación se sitúa hacia 1689, con la apertura, cerca de la Torre de Londres, del café de Edward Lloyd.[6] Como era costumbre en Londres desde el siglo XVII, los cafés

4. H. S. Klein (1978); J. A. Rawley (1981), p. 283-306; J. Walvin (1994), p. 38-58. Un intento de hace algunos años de establecer una relación entre los riesgos y los beneficios de la trata se basaba únicamente en los índices de mortalidad durante la travesía a bordo de los buques negreros que llegaban a su destino en América. Ver D. Richardson (1987), p. 178-196.
5. J. Walvin (1994), p. 57-58.
6. C. Wright; C. E. Fayle (1928), p. 11-13.

que tenían como clientes habituales a los hombres de negocios de la ciudad servían también de centros de negocios.[7]

La publicación periódica *Registro de la Lloyd* proporcionaba a la comunidad de hombres de negocios, armadores y aseguradores marítimos de Londres informaciones preciosas sobre los negocios nacionales e internacionales o la evolución de la Bolsa. Pero era la sección referente a los barcos lo que la convertía en una publicación irreemplazable para los mercaderes londinenses. El *Registre*, semanal al principio, bisemanal a partir de 1737 (aparecía el martes y el jueves), proporcionaba informaciones sobre todos los barcos británicos que comerciaban con ultramar y, más especialmente, sobre las pérdidas de barcos y cargamentos debidas sobre todo a los ataques de los corsarios enemigos en tiempo de guerra. Se ha creído hasta hace poco que el *Registro de la Lloyd* había hecho su aparición en 1734.[8] Los trabajos de John McCusker[9] demostraron que la serie que empieza en 1734 ó 35 había estado precedida por otras dos, una, cuyo primer número data de enero de 1692 y la segunda, cuya publicación empezó en septiembre de 1699.

Las noticias referentes a los barcos eran recogidas por los corresponsales de la Lloyd's en los diferentes, puertos para ser enviadas por los correos reales.[10] El informe de una subcomisión de la Lloyd's, creada especialmente en 1837 para reflexionar sobre cómo se podría mejorar la publicación, da una idea del grado de fiabilidad de la revista. Este documento, con fecha del 21 de junio de 1837, afirma que el *Registro de la Lloyd*, a lo largo de sus 103 años de existencia, fue considerado siempre como la publicación más exacta, más verídica y más fiable de este tipo.[11]

Los primeros números han desaparecido. De la serie que empieza en enero de 1692 no se han encontrado hasta ahora más que dos números, y de la serie de 1699, los números que van de mayo de 1702 a marzo de 1704;[12] por último, de la tercera serie (1734 a 1735), el número más antiguo disponible sigue siendo el del viernes 2 de enero de 1741,[13] que lleva el número 560. Además de los primeros, faltan o están inservibles también algunos otros números de esta tercera

7. Según C. Wright y C. E. Fayle (1928, p. 8), el primer café de Londres data de 1652; estos establecimientos se multiplicaron después de la Restauración (1660).
8. C. Wright; C. E. Fayle (1928), p. 72.
9. J. McCusker (1991), p. 427-431.
10. C. Wright; C. E. Fayle (1928), p. 74-75.
11. Citado por C. Wright y C. E. Fayle (1928), p. 72.
12. J. McCusker (1991), p. 429.
13. Este número se refiere al año 1740, lo que se explica por la utilización del calendario juliano según el cual el año empieza el 25 de marzo. Los dos números de la serie de 1692 y los de mayo de 1702 a marzo de 1704 no han sido consultados pues los archivos de la Royal African Company sobre los años 1689 a 1708 proporcionaban datos relativamente completos sobre esos años.

serie. En el primer volumen de la colección del Museo Marítimo, una nota aclara: «La colección no contiene ningún número de los años 1742, 1743, 1745, 1746, 1754, 1756, 1759, ó 1778 y algunos otros volúmenes están incompletos. [...] Cada volumen de la colección contiene, cuando es necesario, una lista de los números que faltan o que están incompletos.»[14]

El número de serie atribuido a cada revista da una idea de la importancia de esta documentación. Hemos visto que el número más antiguo que se conserva de la tercera serie (1734-1735) lleva el número 560. El último número con informaciones pertinentes para nuestro estudio que hayamos consultado lleva el número 3832 y la fecha 11 de diciembre de 1772. Por lo que respecta al *Nuevo Registro de la Lloyd* que empezó a publicarse poco después de 1770, el último ejemplar consultado por nosotros lleva el número 4215 y fecha del martes 29 de diciembre de 1807. Las indicaciones relativas a los itinerarios –«de Liverpool hacia África», etc.– o a las escalas en la costa africana permiten descubrir, entre la multitud de informaciones sobre la flota británica de comercio con ultramar, las que tienen relación con los barcos que comercian con África. Las informaciones referentes a los barcos que volvían de América son más difíciles de localizar, pues suelen estar indicadas como si hicieran la ruta de las Américas hacia Inglaterra, sin mencionar a África. Por lo tanto, es probable que un número significativo de buques señalados por la Lloyd's como si hicieran este itinerario no estén contabilizados en los cuadros y apéndices de este documento. Veremos sin embargo, que esto no afecta para nada a nuestros principales argumentos.[15]

Para el principio del período estudiado, los registros de las compañías africanas que figuran en los archivos del Tesoro y los documentos del Ministerio de Comercio copiados en los archivos coloniales nos han proporcionado una información complementaria; todos estos documentos están depositados en el Servicio de Archivos Públicos de Londres. Los *Parliamentary Papers, Accounts and Papers* de la British Library, en los que figuran los datos comunicados por las aduanas de Londres a las comisiones de la Cámara de los Comunes, permiten reconstruir los desplazamientos de todos los barcos que partían de un puerto de Inglaterra hacia el extranjero. Muchos autores, en los últimos veinte años, han llamado la atención sobre la fiabilidad relativa de estos documentos.[16] Yo he aprovechado la circunstancia de que las dos fuentes estaban disponibles para los

14. De más de 100 números publicados cada año, la cantidad de números que faltan o están incompletos que se mencionan en los volúmenes hasta 1807 se establece de la manera siguiente: 1741: 20 números; 1747: 9 números; 1748: 5 números; 1749: 8 números; 1750: 7 números; 1751: 7 números; 1752: 5 números; 1753: 2 números.
15. Huelga decir que la recogida y análisis de los datos que figuran en estos miles de documentos han sido un trabajo lento y pesado.
16. R. Anstey (1975*a*); J. E. Inikori (1976); D. Richardson (1989); J. E. Inikori (1992).

años 1796-1805, período crucial para nuestro estudio, para comparar los datos proporcionados respectivamente por los *Documentos parlamentarios* y por el *Registro de la Lloyd*.

Quizá a algunos lectores les parezca interesante comparar la lista de barcos confeccionada a partir de estas fuentes para este artículo con la de los buques negreros franceses del siglo XVIII, que hizo hace diez años Jean Mettas y que ha servido de base a muchas estimaciones recientes sobre el volumen de la trata negrera francesa.[17] No obstante, hay que señalar una diferencia esencial: mientras que Mettas ha tratado de hacer un inventario de la totalidad de los barcos negreros franceses en un período determinado, la lista realizada para los fines de este documento recoge únicamente los barcos negreros británicos que perdieron cuerpos y bienes por diversas razones.

## Los riesgos: índole y frecuencia

Para el período estudiado (1689-1807), dispongo de informaciones sobre 1.053 barcos perdidos por diversas razones, clasificadas y analizadas en cuatro cuadros y tres apéndices. En ellos se ve que de este total, 679 barcos, es decir, 64,5%, fueron capturados por el enemigo en tiempo de guerra; 188, es decir, 17,9% desaparecieron en naufragios a la altura de las costas africanas y 186, es decir 17,7% se perdieron de resultas de una sublevación de esclavos, de conflictos con las tribus africanas del litoral o de encalladura en la costa de África.

Por lo tanto, la guerra era, con mucho, el mayor riesgo al que se exponían los armadores, tanto más cuanto que uno de los principales motivos de los conflictos de la época era el control del comercio marítimo.[18] De hecho, la rivalidad comercial entre los países de Europa occidental en los siglos XVII y XVIII equivalía, prácticamente, a una guerra. Cuando ésta estaba declarada oficialmente los gobiernos no dudaban en otorgar a los capitanes unos despachos (patentes de corso) autorizándoles a atacar la flota comercial del enemigo. Era una actividad lucrativa para todos los que tenían recursos suficientes para armar convenientemente a los barcos para la guerra de corso. Muchos negreros británicos entre los más notables, y en particular los de Liverpool, practicaban a la vez la trata y la navegación de corso en tiempo de guerra.[19] El carácter triangular de la trata, que obligaba a los buques negreros a atravesar todo el Atlántico de norte a sur, de este a oeste de regreso y a hacer escalas relativamente largas en los puertos de

17. C. Becker (1986), p. 633-679; D. Eltis (1990), p. 485-492.
18. C. Wilson (1957); J. I. Israel (1989); D. Kaiser (1990).
19. G. Williams (1897).

África y de las Américas, los hacía especialmente vulnerables a los ataques de los corsarios.

Entre 1688 y 1807, Inglaterra estuvo implicada en siete conflictos mayores que tuvieron todos repercusiones en la trata.[20] El principio del siglo XVII se había caracterizado por la guerra con los Países Bajos.[21] Pero los conflictos que tuvieron las mayores repercusiones, con mucho, fueron las guerras contra la Francia de la Revolución y del Imperio, entre 1793 y 1815, ya que más de un tercio de las 679 capturas ya mencionadas (248 para ser exactos) tuvieron lugar entre 1793 y 1807. Estas capturas de guerra eran una pesadilla para los armadores y para los aseguradores marítimos. Más tarde trataremos de demostrar que afectaban al reparto de las ganancias entre los negreros más importantes y los otros. Por el contrario, el coste en vidas humanas (tripulación y cargamento) era relativamente menor. En efecto, como la guerra de corso estaba orientada esencialmente al beneficio, los corsarios tenían que tener cuidado de sus capturas si querían revenderlas en condiciones ventajosas. Evidentemente, aun siendo así, los combates que precedían a la captura se saldaban en pérdidas materiales y de vidas humanas y también ocurría que los corsarios se comportaban de manera irracional, como prueba este informe del *Registro de la Lloyd* con fecha de 23 de junio de 1747: «El *Ogden*, Tristram de Liverpool *(sic)*, que hacía la ruta de África hacia Jamaica con 370 negros a bordo, ha sido abordado en la punta oriental de la isla por un corsario español. Exasperados por la valerosa resistencia de la tripulación, los asaltantes mataron a todos los blancos y negros sin distinción: el *Ogden* se hundió poco después y no se pudo salvar más que a un solo hombre de la tripulación, cinco grumetes y tres negros.»[22]

Un incidente del mismo estilo está registrado en febrero de 1760: «Un barco de avituallamiento procedente de Costa del Cabo con 23 hombres de tripulación y unos 130 esclavos a bordo ha sido atacado por dos o tres corsarios franceses que lo redujeron tras dos días de combate. En represalia por su valerosa resistencia, los miembros de la tripulación fueron mutilados y heridos de la manera más bárbara.»[23]

No obstante, por regla general, este tipo de comportamiento era muy poco frecuente. Como el equipamiento de un buque para la guerra de corso era muy

20. Guerra de Irlanda contra Francia 1688-1697; guerra de sucesión de España, 1702-1713; guerra con España (derecho de inspeccionar) y de sucesión de Austria, 1739-1748; guerra de los Siete Años, 1756-1763; guerra de la Independencia americana, 1776-1783; guerras contra la Francia de la Revolución y del Imperio, 1793-1815. S. Dowell (1965), p. 534.
21. C. Wilson, 1957.
22. *Registro de la Lloyd*, revista del martes 23 de junio de 1747, n.º 1208.
23. *Ibid.,* revista del viernes 29 de febrero de 1760.

caro, los corsarios tenían buen cuidado de sus capturas si querían buenas ganancias y realizar beneficios.

Menos frecuentes pero mucho más costosos en material y vidas humanas (tripulación y carga) eran los naufragios, las sublevaciones de esclavos y los conflictos con las tribus africanas del litoral. Los conflictos con los autóctonos y las sublevaciones de esclavos a bordo de los buques a punto de salir en franquía plantean algunas cuestiones interesantes sobre las que volveremos más adelante y con un poco más de detalle, tras haber visto brevemente el problema de los naufragios.

Los naufragios constituían uno de los principales avatares del comercio transatlántico de esclavos. Los peligros que escondía la inmensidad del océano que separaba África de las Américas y los huracanes que asolaban todos los años el Caribe tenían su coste en víctimas. En la costa africana tenían que afrontar los altos fondos arenosos, la falta casi total de fondeaderos naturales y las tormentas tropicales. Como señala Alfred Crosby,[24] no sin algo de exageración: «No hay en el mundo una parte del océano más temible, desde el punto de vista de las tormentas, que la vasta extensión que a lo largo de las costas de Africa separa la desembocadura del Senegal de la del Congo». Si se piensa que esos veleros tenían que pasar varios meses fondeados sin protección, debido a la escasez de puertos naturales, todo el tiempo que duraba el negocio en África, antes de pasar unas semanas en la mar para atravesar el Atlántico, a continuación otras varias semanas en los puertos del Nuevo Mundo (donde el peligro mayor eran los huracanes), antes de emprender el viaje de vuelta de América hacia Inglaterra, que duraba también varias semanas, no nos extrañaremos de que se produjeran varios naufragios al año.

Las revistas de la Lloyd que nos quedan del período de 1741 a 1807 dan cuenta de un total de 188 naufragios cerca de las costas de África. La expresión relativamente vaga «perdido en la costa de África» no permite precisar cuántos naufragios en la misma África se incluyen en las mismas revistas. Disponemos a veces de una información complementaria de la que se deduce claramente que se trataba de un naufragio. Pero, en 61 casos es imposible precisar si la pérdida de un buque se debe a un naufragio o a otra causa. Aceptando que estos 61 casos correspondan todos a naufragios (lo que no es quizá del todo exacto), esto eleva a 107 el número de naufragios en las costas africanas señalados en los documentos que se conservan para ese período, y a 295 en total los naufragios señalados frente a 451 barcos capturados o hundidos por el enemigo. De los 188 casos restantes de naufragio, 72 se produjeron entre Inglaterra y África, 88 en el Atlántico o en los puertos del Nuevo Mundo y 28 en el camino de vuelta hacia Inglaterra. Es probable que no fueran censados muchos naufragios ocurridos en este último itinerario debido a no poder distinguir entre los buques

24. A. Crosby (1986), p. 114-115.

negreros y otros barcos cuyo naufragio se señala en el *Registro de la Lloyd* sin más precisiones. Algunos datos indican que los bancos de arena y la escasez de puertos naturales podrían ser responsables de la mayor parte de los naufragios señalados en África, mientras que pocas veces se mencionan las tempestades, al contrario de lo que la descripción de Crosby podría hacer pensar.

## La reacción de los africanos del litoral y de los esclavos

De los 186 barcos perdidos, 79 lo fueron de resultas de una sublevación de esclavos o de escaramuzas con las tribus africanas del litoral. De las primeras, sólo tres se produjeron durante la travesía y todas las demás en la costa de África, por lo general, justo antes de la partida o en el momento de zarpar.

Así pues, parece que tuvieron que ser más frecuentes en el litoral africano que durante la travesía. Los esclavos, mientras tuvieran la costa a la vista, tenían alguna posibilidad de recuperar la libertad, si lograban dominar a la tripulación. Esto es lo que ocurrió efectivamente en 1773 a bordo del negrero londinense *Industry.* Cuatro días después de haber partido de Gambia hacia la Carolina, los esclavos mataron a todos los miembros de la tripulación menos a dos y lograron llevar el barco hasta Sierra Leona, donde lo encallaron y lograron escapar. Parece también que, en este tipo de incidentes, los esclavos sublevados contaban con la ayuda de los africanos libres que vivían en las costas. Esto es lo que sugiere un extracto del *Registro de la Lloyd* que se refiere a lo que ocurrió en 1769 en el *Nancy* de Liverpool al mando del capitán Williams. Según este extracto, los disparos efectuados por la tripulación para reducir a los insurgentes en las proximidades de New Calabar llamaron la atención de los habitantes de la ciudad. Éstos alcanzaron el buque a bordo de sus barcas, se apoderaron de él y liberaron a los esclavos. El barco fue abandonado a la deriva después de saquearlo, especialmente la carga de marfil que transportaba.

Es difícil saber si se trataba simplemente de un saqueo realizado a favor de la insurrección o de un acto de solidaridad con seres humanos oprimidos. Sea como fuere, plantea la cuestión de la actitud de los africanos libres del litoral, testigos permanentes del comercio de seres humanos a tan gran escala. Me refiero más concretamente a los que no eran ni mercaderes, ni soldados, ni funcionarios, ni tenían medios de poseer esclavos. Podemos pensar razonablemente que estaban en contra de la trata de negros y de los malos tratos infligidos a diario ante sus ojos a los futuros deportados. Cada vez que creían poder hacer algo sin arriesgar la vida, algunos de estos habitantes de la costa africana ayudaban seguramente a los esclavos que se sublevaban. No es más que una suposición pues, de hecho, la actitud de esta parte de la población ante la trata es un tema poco estudiado y que merecería un poco más de atención. La posibilidad

de una ayuda semejante, real o imaginaria, puede no obstante, explicar en parte que las sublevaciones fueran más frecuentes en la costa que en alta mar.

En todo caso, algunos extractos del *Registro de la Lloyd* parecen indicar que los africanos del litoral eran mucho más hostiles a los negreros europeos que lo que se reconoce habitualmente.

He llegado a la conclusión de que en estos extractos, con la palabra «negros» se designa a los esclavos destinados a la deportación, mientras que para referirse a los africanos libres del litoral se emplea la palabra «indígenas»; este hecho permite diferenciar los incidentes protagonizados esencialmente por esclavos, de los provocados por los habitantes del litoral, que dan fe de una hostilidad considerable. Incluso en casos de encallamiento por causas naturales, a los sobrevivientes de la tripulación, generalmente se les maltrataba y humillaba. Un ejemplo es el del *Matthew*, barco nodriza del *Sawrey*, encallado en la Costa del Oro en 1766. Sobrevivieron todos los miembros de la tripulación, pero fueron «despojados de sus vestiduras por los habitantes». En 1789, el cargamento del *Ann*, al mando del capitán Irving de Liverpool, fue saqueado y «los marineros reducidos a la esclavitud».

Incidentes de este tipo no representaban forzosamente la postura que prevalecía entre la población del litoral con respecto a los negreros europeos. No obstante, dan prueba de un grado de hostilidad que ha habido tendencia a subestimar y que puede explicarse en parte por una reacción espontánea de la mayoría de los habitantes del litoral, como acabamos de ver. Esta hostilidad estaba alimentada también por el comportamiento brutal y las prácticas comerciales agresivas de los comerciantes europeos, de lo que vamos a ver algún ejemplo.

A principios del siglo XIX, un mercader británico y un príncipe de la ciudad de Costa del Cabo, en la Costa del Oro (la actual Ghana) discutieron sobre la calidad del oro comprado; el africano aceptó quedarse con el oro y devolver las mercancías que había recibido a cambio de éste; pero esto no bastó para dar satisfacción al negociante británico. El africano fue detenido y encarcelado pese a ser uno de los jefes de la localidad. Esto provocó disturbios a los que los representantes locales de la compañía británica respondieron incendiando la ciudad. En su informe de octubre de 1803, dedicado a este incidente, el gobernador de la Costa del Oro y consejero de la compañía británica dice: «Lamentamos profundamente que el comportamiento desordenado de los habitantes de Costa del Cabo nos haya obligado a emprender hostilidades contra ellos, pero su extrema insolencia no se podía consentir por más tiempo y era necesario terminar con ella. Esta es la razón por la que hemos destruido la ciudad por medio del fuego. [...] No sabemos el número de indígenas que han muerto, pero según nuestras informaciones ha habido muchos muertos y heridos.»[25]

25. PRO, T70/1580, gobernador de la Costa del Oro y consejero de la Comisión de la Compañía Africana en Londres, Castillo de Cape Coast, 31 de octubre de 1803.

Más tarde, el incidente dio lugar a una investigación del capitán de la Marina Real, W. Brown, que estaba al mando del *Rodney*. En su informe, fechado el 2 de enero de 1804, este oficial condena enérgicamente la iniciativa de los representantes de la compañía británica y los responsabiliza totalmente por los disturbios acaecidos en la Costa del Oro.[26]

Un poco antes, a finales del siglo XVIII, el duque Ephraim, de Old Calabar, había escrito en varias ocasiones a la empresa James Roger & Co. de Bristol para quejarse de que uno de sus buques negreros, el *Jupiter*, había capturado a sus súbditos libres para llevárselos a América.[27] Al alcance de los enfrentamientos producidos en la región por este tipo de incidentes se refiere indirectamente un diputado llamado J. P. Degravers que escribía en una carta dirigida a James Rogers & Co.: «Acabo de terminar mi historia del reino de Haifock, conocido como Old Calabar. [...] No he mencionado para nada los incidentes de los capitanes de sus barcos, ni tampoco otros que irían en el sentido de las ideas que la lectura de mi diario han suscitado en usted de forma natural. A buen seguro, las gentes mal informadas habrían sacado de ellos nuevos argumentos abolicionistas, cuando es evidente y está claramente demostrado que la trata, como se practica actualmente en esta parte de África, no tiene nada de inhumano.»[28]

La revista de la Lloyd's hace referencia a otros incidentes por el estilo, como este extracto del número del 23 de abril de 1773 referente a un incidente ocurrido en el castillo de Costa del Cabo el 12 de diciembre de 1772: «Una balandra de unas 60 toneladas ha perturbado considerablemente el comercio del oro en Assinee y Basam al llevarse de estas localidades a muchos negros libres y matar a otros tantos, de manera que los buques ingleses ya no pueden atracar allí, lo que compromete gravemente el negocio en Annamaboe.»[29]

El *Registro de la Lloyd* contiene también un extracto referente al *Ave María* del capitán DuBlays; en 1770, se produjo un incidente «porque algunos tripulantes trataban de engañar a los indígenas». Una vez más, podemos afirmar que este tipo de incidentes no era característico de las relaciones entre los africanos del litoral y los comerciantes europeos de la época, pero contribuyeron a refor-

26. PRO, T70/1581, informe del capitán W. Brown, al mando del barco de Su Majestad, *Rodney,* 2 de enero de 1804.
27. PRO, Chancery Masters Exhibits, Master Senior C. 107/12, cartas del duque Ephraim a James Rogers & L. Roach, Old Calabar, 16 de octubre de 1789 y 17 de noviembre de 1789.
28. PRO, Chancery Masters Exhibits, Master Senior C. 107/7 Parte 1.ª, carta de J. P. Degraversm miembro del Parlamento a James Rogers & Co. Bath, 7 de octubre de 1791. He buscado en vano la huella de la obra sobre Old Calabar mencionada en esta carta.
29. *Registro de la Lloyd,* revista del viernes 23 de abril de 1773, n.º 426.

zar la hostilidad profunda de la población del litoral hacia los negreros europeos, lo que, de vez en cuando, a lo largo del período estudiado, daba lugar a algún estallido en diversos lugares de la costa.

## Las implicaciones historiográficas

Los datos referentes a la pérdida de buques y cargas tienen importantes repercusiones para la historiografía de la trata transatlántica y especialmente para tres aspectos a los cuales se dedica el resto de este artículo: la importancia cuantitativa de la trata británica, calculada partiendo de los documentos de aduana; el índice de mortalidad de los esclavos comprados por los negreros europeos, medido según las informaciones disponibles sobre los buques que habían llegado a su destino en América; y, por último, el reparto de los beneficios de la trata negrera británica.

Hemos visto antes que se habían perdido 1.053 buques a causa de la piratería, los naufragios u otras razones. Para el período que va de 1698 a 1807, la cifra total es de 976, lo que representa 8,8% de los 11.106 buques de los que se da cuenta para este mismo período en el cálculo más reciente del número de esclavos deportados de África por los negreros ingleses.[30] Hay que señalar que, como se ha indicado antes, los datos disponibles no abarcan la totalidad del período. Incluso aunque parezca que algunas pérdidas han sido contabilizadas dos veces, parece razonable pensar que hay que añadir a esta cifra unos 200 buques para compensar las revistas que faltan. Eso hace subir nuestro total a 1.176 buques perdidos, es decir, 10,6% de la estimación antes mencionada.

En este estado de cosas, ¿qué relación se puede establecer entre estas cifras y el volumen estimado del comercio negrero británico que salía de África en el período estudiado? Hay que señalar, en primer lugar que las reseñas de la Lloyd no distinguen más que ocasionalmente los buques negreros de los otros barcos. Las pérdidas señaladas conciernen tanto a buques negreros como a otros buques comerciales que podían tener también su puerto de atraque en las Américas e incluso en la Europa continental. Por consiguiente, el cálculo realizado antes exagera la proporción de buques negreros procedentes de Inglaterra perdidos en este período. Pero la cuestión más importante es saber cuántos de estos buques perdidos habían embarcado ya su carga de esclavos antes de ser capturados o hundidos.

Este problema se hubiera resuelto fácilmente si las fuentes hubieran mencionado sistemáticamente la carga de cada buque en el momento de su captura o de su pérdida. Ahora bien, nuestra referencia principal, el *Registro de la Lloyd* sólo

30. J. E. Inikori (1992), p. 651.

lo indica en algunos casos y lo más frecuente es que falte esta información esencial. Incluso para los buques que hacían ruta de África a las Américas y que fueron capturados o perdidos en el Atlántico, la mayoría de las veces las reseñas omiten precisar si llevaban esclavos a bordo y cuántos. Partiendo de los datos disponibles, he tratado de resolver el problema en dos etapas.

Es evidente que los buques capturados o perdidos entre Inglaterra y África no habían tenido todavía la oportunidad de comprar esclavos. Es igualmente evidente que los buques capturados o perdidos durante la travesía del Atlántico[31] o volviendo de América a Inglaterra transportaban o habían transportado una carga de esclavos. La única duda concierne pues a los buques capturados o perdidos en la costa de África. Las informaciones muy precisas referentes al lugar de captura o de naufragio permiten repartir entre estas cuatro zonas geográficas los 1.053 buques ya mencionados.[32]

Entre 1698 y 1807, 170 buques ingleses censados fueron capturados o perdidos antes de haber llegado a África, 355 en la costa africana, 293 haciendo la ruta hacia América y 100 en el viaje de vuelta. De 918 buques de los que se conoce el lugar geográfico de captura o de pérdida para el período estudiado, sabemos con seguridad que 393 llevaban una carga de esclavos a bordo y que 170 no la llevaban. Así pues, el problema consiste en determinar la proporción de su cargamento completo de esclavos que habían comprado ya los 355 buques restantes antes de ser capturados o perderse en la costa de África. Sin embargo, no es posible calcular directamente esta proporción con los datos existentes, aunque se puede intentar si se sabe el tiempo medio que pasaron los barcos en la costa de África antes de su captura o pérdida y el tiempo que se necesitaba, en promedio, para que un barco pudiera reunir un cargamento completo de esclavos. La información detallada de que disponemos para el decenio 1796-1805, período fundamental para nuestro estudio, como ya hemos señalado, permite calcular estos tiempos. Comparando la fecha de salida de Inglaterra y la fecha en la que se señala su pérdida, se puede determinar el tiempo medio que separa estos dos hechos. El *Registro de la Lloyd* no siempre precisa la fecha en la que se perdió o fue capturado un buque. Esta información sólo viene dada para 12 de los 48 barcos censados. Estos doce ejemplos son los que se han empleado para calcular el tiempo medio entre la fecha efectiva de la pérdida y la publicación de la reseña correspondiente en la Lloyd. He considerado como media un tiempo de cuatro meses. Según el conjunto de datos disponibles, el tiempo medio transcurrido entre la partida de Inglaterra y la pérdida de los 48 barcos censados sería de 4 meses y 18,5 días.

31. Indicados como haciendo el trayecto entre África y las Américas, incluyendo los barcos capturados o perdidos después de llegar a las Américas, pero antes de salir hacia Inglaterra.
32. De estos 1.053 barcos, solamente 58 perdidos por armadores privados entre 1708 y 1711 no pudieron ser reagrupados en función del lugar de su captura o pérdida.

El examen minucioso del diario de navegación de los buques negreros británicos que salían de Inglaterra rumbo a las costas de África en 1797 permite calcular los tiempos medios necesarios para llegar a los principales enclaves del negocio en la costa africana y hacer el cargamento completo de esclavos.[33] De estos datos se deduce que la travesía duraba un promedio de dos meses y 11 días,[34] y que se necesitaban tres meses (o 90 días) para comprar un cargamento completo de esclavos.

Si ponemos en relación la duración media de la travesía entre Inglaterra y África y el tiempo medio transcurrido entre la partida y la pérdida de los 48 barcos mencionados, se deduce que habían pasado un promedio de dos meses y 7,5 días (67,5 días) comerciando en la costa africana antes de su captura o pérdida. Como, según nuestros cálculos, se necesitaban unos 90 días para comprar un cargamento completo de esclavos a lo largo del período considerado, podemos decir que, en término medio, los buques capturados o perdidos habían comprado ya tres cuartas partes de su cargamento de esclavos.

La mayor parte de las pérdidas señaladas entre 1689 y 1807 se produjeron en tiempo de guerra. Podemos aplicar, pues, sin demasiado riesgo de error, los resultados obtenidos para el decenio de 1796-1805, en el que la guerra causaba estragos, al conjunto del período estudiado. De hecho, de los 355 barcos capturados o perdidos en las costas de África en dicho período, 166 (es decir, 46,8%) lo fueron durante el período de guerra que va de 1793 a 1807. Y lo que es más, los datos cualitativos y cuantitativos de los que disponemos para 1776-1783 (guerra de la Independencia americana) concuerdan en lo esencial con nuestras estimaciones para el período crucial de 1796 a 1805. Como era de esperar, se comprueba en particular que había más esclavos para vender en la costa africana en tiempo de guerra que barcos europeos disponibles para embarcarlos. Es así como un negociante británico escribía en noviembre de 1776 a su colega europeo en la costa de África: «Siento muchísimo sus dificultades. De todas formas, cuente con que tendrá tiempo de reunir todavía más esclavos antes de disponer de otros buques, pues los plazos para pagar en las Antillas son tan largos e inseguros que, mientras la situación allí no mejore, habrá pocos barcos, y hasta es posible que ninguno, enviados desde aquí. No se ha enviado ninguno desde el *África* en julio pasado y todos los barcos de

33. PRO, T70/1576, p. 338-346: Cuadro de extractos de todos los diarios de navegación de los buques negreros de África, depositados en las aduanas de Londres, Liverpool y Bristol para los años 1791 y 1797 y presentados a la Cámara de los Lores por los oficiales de Aduanas de Su Majestad. Ver p. 343-346 para los buques de 1797 (30 en total). Sólo los buques mencionados para 1797 fueron empleados para estos cálculos pues es el único año que entra en el período estudiado (1796-1805).

34. Para simplificar, todos los cálculos se han hecho sobre la base de un mes de 30 días.

Guinea que tenían su puerto de atraque aquí están requisados por el gobierno para transportes.»[35]

Las informaciones de que disponemos sobre siete barcos que habían llegado a África y salido de allí entre 1778 y 1779 confirman esta declaración:[36]

- el *Lord Germaine* de Londres, comandante Chalmers; llegado a la Costa del Oro el 19 de enero de 1778, levó anclas rumbo a Jamaica el 17 de marzo de 1778 con 556 esclavos, tres toneladas de marfil y 300 onzas de oro a bordo;
- el *Nancy* de Liverpool, comandante Hammond; llegado a la Costa del Oro el 8 de enero de 1779 levó anclas rumbo a Jamaica el 19 de marzo de 1779 con 420 esclavos a bordo;
- el *Nancy* de Liverpool, comandante Nelson; llegado a la Costa del Oro el 8 de febrero de 1779, zarpó rumbo a Jamaica el 16 de abril de 1779 con 420 esclavos y una tonelada de marfil a bordo;
- el *Adventure* de Londres, comandante Muir; llegado a la Costa del Oro el 17 de julio de 1779 levó anclas rumbo a Tobago el 25 de septiembre de 1779 con 404 esclavos, dos toneladas de marfil y 550 onzas de oro a bordo;
- el *Lord Germaine* de Londres, comandante Thoburn; llegado a la Costa del Oro el 22 de julio de 1779, zarpó rumbo a Jamaica el 23 de octubre de 1779 con 506 esclavos y 550 onzas de oro a bordo;
- el *Will* de Liverpool, comandante Charles; llegado a la Costa del Oro el 26 de julio de 1779, levó anclas hacia Jamaica el 25 de septiembre de 1779 con 310 esclavos a bordo;
- el *Nancy* de Liverpool, comandante Paisley; llegado a la Costa del Oro el 16 de septiembre de 1779, zarpó rumbo a Granada el 9 de diciembre de 1779 con 370 esclavos y 100 onzas de oro a bordo.

Es significativo que de estos siete barcos, sólo uno, el *Lord Germaine*, comandante Thoburm (22 de julio - 23 de octubre de 1779) haya tenido que pasar tres meses para hacer un cargamento completo de esclavos. El tiempo transcurrido entre la llegada y la partida de los otros seis buques es claramente inferior a tres meses, aunque todos llevaran una carga cuantiosa de esclavos, marfil y oro. Por lo tanto, en tiempo de guerra había abundancia de esclavos en la costa africana en relación al número de buques negreros europeos presentes y por eso el tiempo necesario para hacer el cargamento completo de esclavos era menor.

Así pues, podemos, sin temor a equivocarnos demasiado en un sentido u otro, aplicar el resultado de nuestros cálculos para los años 1796-1805 a los 355 buques capturados o perdidos en la costa de África durante todo el período, de lo que se deduce, en cuanto a la capacidad de trata perdida que el 25% de

35. PRO, T70/1534, carta de John Cockburn a un negociante de la costa de África, Bristol, 30 de noviembre de 1776.
36. PRO, T70/1535, legajo B n.º 7, exportación de esclavos en 1778 (desde Annabo y Costa del Cabo); T70/1537, barcos, llegadas y salidas desde la Costa del Oro, 1779.

estos 355 buques no habían comprado todavía ningún esclavo en el momento de su pérdida y que el 75% restante tenían ya su cargamento completo. Esto da las cifras de 89 y 266 buques respectivamente. Por lo tanto, de los 918 buques censados, 659 ya habían hecho el cargamento completo, mientras que 259 no habían comprado ninguno. Si aplicamos los mismos porcentajes a los 58 buques de los que no se menciona el lugar de la pérdida y a los 200 buques añadidos para compensar los informes que faltan, la capacidad de trata perdida en todo el período que va de 1698 a 1807, por capturas o naufragios, equivale a 332 buques, es decir, alrededor del 3% de los 11.106 buques antes mencionados. Como ya se ha indicado anteriormente, si tenemos en cuenta los buques no negreros y los que tenían puerto de atraque en América y Europa continental que aparecen en las revistas de la Lloyd, este porcentaje se podría aproximar a 2%. Aunque parezca poco, es importante no obstante tener en cuenta ese ajuste a la baja en las estimaciones cuantitativas.

Señalemos de paso que una comparación entre las informaciones marítimas que figuran en los *Documentos parlamentarios* y las de las revistas de la Lloyd confirma las limitaciones de las primeras, señaladas por diversos autores.[37] De un total de 245 buques que constan como capturados o perdidos entre 1796 y 1805, 80, es decir, 33% no se hallan en las listas relativamente detalladas de permisos de salida para este período publicadas en los *Documentos parlamentarios*. Las consecuencias de este descubrimiento son las mismas que las de las capturas de cargas holandesas de 1803, descubiertas por el lamentado Roger Anstey.[38]

Se puede considerar que los barcos no negreros, o que tenían su puerto de atraque en América y en Europa continental, representan alrededor de la mitad de los barcos. Esta estimación más bien generosa nos deja de todas formas con un 16% aproximado de barcos que aparecen como capturados o perdidos entre 1796 y 1805, que no están en las listas parlamentarias. Podemos deducir razonablemente que éstas subestiman el número de buques negreros británicos al menos en la misma proporción (más de 16%) que ignoran algunos de los barcos señalados como capturados o perdidos en el *Registro de la Lloyd* entre 1796 y 1805. Así pues, aun contando con la capacidad de trata perdida por capturas en tiempo de guerra u otras causas, no es menos cierto que las estimaciones actuales del número de esclavos africanos deportados por los negreros británicos son estimaciones mínimas susceptibles de revisión al alza, si bien en una proporción difícil de determinar con exactitud.[39]

37. R. Anstey (1975*a*); J. E. Inikori (1976 y 1992).
38. R. Anstey (1975*b*), p. 11-12, nota 31. Ver también J. E. Inikori (1992), p. 659-660, nota 20.
39. De nuestros trabajos se deduce claramente que no se pueden justificar las estimaciones relativamente bajas del comercio negrero británico anterior a 1774, recientemente adelantadas por David Eltis (1993) aduciendo los viajes inacabados a causa de las capturas en tiempo de guerra o de otras pérdidas, como trata de hacer. Es

Por lo que respecta a las repercusiones de los datos ofrecidos aquí sobre el índice de mortalidad de los esclavos comprados en África por los hombres de negocios europeos, no es posible adelantar cifras con certeza. Es evidente que la guerra de corso es responsable de un gran porcentaje de las pérdidas señaladas. Si en todos los casos hubo pérdida para los propietarios de los barcos y de los esclavos capturados por los corsarios, esto no tiene ninguna incidencia en el número de esclavos deportados a América, excepto que algunos pudieran morir en la aventura, pues sólo cambiaba su destino final en las Américas. Además, estas pérdidas solían estar compensadas por las capturas de los corsarios del otro lado. Los números de la Lloyd de 1744 y de otros años hacen mención de barcos capturados por los corsarios británicos cuyo cargamento de esclavos fue vendido en las colonias británicas del Caribe. Según Gomer Williams (1897), parece de hecho que los corsarios británicos capturaron más barcos de los que perdieron los armadores británicos en la guerra de corso.

Falta decir que, con toda seguridad, muchos esclavos murieron en los naufragios o en los diversos incidentes ocurridos en las costas africanas, hecho que desdeñan las evaluaciones existentes de la mortalidad de esclavos. Estas evaluaciones se han hecho tomando como única base los datos referentes a los buques que llegaron a las costas de América[40] y no tienen en cuenta para nada la mortali-

importante señalar que las pérdidas de la Royal African Company durante el período estudiado por D. Eltis se produjeron esencialmente entre Inglaterra y las Américas, una vez llegados los esclavos a su destino y desembarcados. Estas bajas estimaciones no pueden explicarse más que por el carácter limitado de los datos más bien mediocres relativos a las importaciones de esclavos en las cuales se basan fundamentalmente. Se impone recordar a los historiadores que emplean estos datos lo que decía de ellos el muy puntilloso Thomas Irving, inspector general de las importaciones y exportaciones británicas en el siglo XVIII. Ver J. E. Inikori (1992), p. 670-671.

40. A este respecto, Stephen Behrendt (1993) estima que Joseph Inikori (1976) ha deformado la información que aparece en los *Parliamentary papers, Accounts and Papers*, 1792, vol. 93, n.º 766. Mientras que, según J. E. Inikori, esta fuente no menciona más que 35 esclavos perdidos durante la travesía por el total de los barcos británicos que desembarcaron esclavos en las Antillas británicas en 1790, S. Behrendt afirma: «Este documento no indica en ninguna parte que murieran solamente 35 esclavos en la travesía» (S. Behrendt, 1993, p. 88, nº 42). Sin embargo, el análisis de esta fuente revela que, de todos los barcos que importaron esclavos a las Antillas británicas en 1790, sólo los que habían desembarcado esclavos en la Dominica registraron 35 muertos de un total de 2.142 personas desembarcadas en la isla. Ninguno de los demás barcos que desembarcaron esclavos en las otras islas en el transcurso del mismo año informa de que hubiera muertes en la travesía. Además, el documento lleva el título específico de «Estado del número y del tonelaje de los barcos, y del número de hombres llegados de África a las islas británicas de las Indias occidentales entre el 5 de enero de 1789 y el 5 de enero de 1792, con el número de esclavos que contenían [...] *así como el número de NEGROS que han muerto entre la fecha*

dad de los que nunca llegaron a puerto. Desgraciadamente, las revistas de la Lloyd's no proporcionan datos que permitan hacer mediciones exactas, pues muy a menudo no mencionan el número de esclavos que murieron en este tipo de incidentes. Pero, como estos casos sólo afectan a una parte relativamente pequeña de la flota empleada, como hemos visto, se puede calcular que el índice de mortalidad global no aumentaría más que 1 ó 2%. Por lo tanto, una vez más, teniendo en cuenta la probable sub-evaluación del volumen de la trata negrera en los documentos existentes, las estimaciones actuales del número de esclavos «importados» tendrían que ser revisadas sensiblemente al alza, un poco menos de todas formas que las de los esclavos «exportados».

¿Qué conclusión se puede sacar de estos datos en lo referente al reparto de las ganancias de la trata en Inglaterra? Es seguro que las capturas en tiempo de guerra crearon muchos problemas a los hombres de negocios y a las aseguradoras marítimas. Como decía un negociante a un amigo en una carta personal en 1777: «Aprovecho la amabilidad del capitán Chalmers para informarle de que he tenido la desgracia de perder el *St Georges* y el *Gascoyne*, capturados ambos por los americanos y desviados hacia las Antillas francesas. Este golpe me ha causado una pérdida considerable pues no sólo mi seguro era insuficiente, sino que muchos aseguradores no pueden mantener su contrato por la frecuencia de las capturas después de los acontecimientos de América, de manera que tengo un descubierto de al menos cuatro o cinco mil libras.»[41]

El volumen de las perdidas censadas es tan grande que los lectores se preguntarán si los negociantes tenían la menor posibilidad de realizar algún beneficio a largo plazo. El análisis de los archivos a lo largo de estos dos últimos decenios ha permitido llegar a la conclusión de que sí, aunque no todos los autores estén de acuerdo en la importancia global y el reparto de las ganancias.[42] Un hecho interesante: de los trabajos de los investigadores se deduce sin ningún género de dudas que fue sobre todo en tiempo de guerra entre 1776 y 1783 cuando los negreros tuvieron unos beneficios a corto plazo superiores a lo normal.[43] Esta paradoja se debe en parte al hecho de que la mayoría de los negocian-

*de embarque y la de su llegada a las Indias occidentales*» (el subrayado es nuestro). Para 1789, el número de esclavos desembarcados por los buques de 16.157 toneladas se eleva a 21.425, y el numero de muertos durante la travesía se eleva a 1.225. Para 1791, las cifras correspondientes son de 24.041 toneladas, 30.763 esclavos desembarcados, 1.427 muertos en la travesía. Por lo tanto, resulta evidente que Stephen Behrendt no ha leído este documento con la atención suficiente. Ver British Library, *House of Commons sessional papers of the eighteenth century, reports and papers*, vol. 82, 1791 y 1792, p. 297-323, para otro ejemplar del mismo documento. Las informaciones de los dos ejemplares coinciden.

41. PRO, T70/1534, Geo, Burton a Richard Miles, Londres, 19 de septiembe de 1777.
42. R. Anstey (1975*a* y 1975*b*); D. Richardson (1975); J. E. Inikori (1981).
43. J. E. Inikori (1981), p. 758-761.

tes europeos habían renunciado temporalmente a la trata de esclavos, lo que disminuyó considerablemente la competencia. Por eso se produce una bajada del precio de los esclavos cuya abundancia permitía reducir los tiempos necesarios para llenar las bodegas. Añadamos que los negreros generalmente aprovechaban la situación para embarcar más esclavos que en tiempo normal. Las pruebas que adelantamos confirman lo que otros autores han dicho ya sobre este punto.

La mayor seguridad, unida al reparto de los riesgos entre diferentes aseguradores marítimos, contribuyó también a rentabilizar la trata pese al abandono de algunos en tiempo de guerra. Además, como la mayor parte de las pérdidas era imputable a los corsarios del otro bando, los armadores que eran lo bastante ricos para equipar bien sus barcos, tanto para el ataque como para la defensa, tenían menos pérdidas y además podían compensarlas eventualmente revendiendo las capturas realizadas por sus propios barcos. De hecho, todo parece demostrar, como ya hemos dicho, que la guerra de corso fue una fuente suplementaria de ganancias para los armadores.[44] Todo esto viene a respaldar la tesis imperante, según la cual los grandes negociantes obtenían mayores beneficios que los pequeños armadores porque estaban en condiciones de armar a sus barcos tanto para defenderse como para atacar a los demás.[45]

## Conclusión

Los datos que hemos presentado y analizado confirman lo que decían los propios negreros sobre el carácter arriesgado de su negocio. El más importante era la guerra y hubo siete conflictos importantes en el período estudiado. Muy por detrás venían los riesgos normales de naufragio y, también importante, pero relativamente menos frecuente que los dos anteriores, las sublevaciones de esclavos y los conflictos con la población de las costas africanas, cuya hostilidad hacia los negreros europeos ha sido hasta ahora subestimada por los especialistas, como todo parece indicar. Aunque las pruebas sean de poco peso y un poco ambiguas, permiten pensar que, en las sociedades costeras, el común de los mortales –los que no eran ni notables ni soldados ni negociantes ni propietarios de esclavos– estaba horrorizado por el alcance y la índole del comercio con otros seres humanos, del que eran testigos a diario. Algunos pudieron ayudar a los esclavos a sublevarse o manifestar su desaprobación atacando ellos mismos

44. G. Williams (1897).
45. Parece también que la incidencia de las muertes producidas durante la travesía en los beneficios, analizada por David Richardson (1987), haya sido menor para los armadores más grandes, aunque Richardson no parezca muy convencido. Cuantos más medios tenía el armador para equipar bien a sus barcos, más posibilidades tenían éstos de escapar al naufragio.

a los negociantes europeos cada vez que podían hacerlo sin correr demasiados riesgos. Esto explicaría, ya lo hemos dicho antes, por qué la sublevaciones de esclavos eran mucho más frecuentes en las costas africanas que durante la travesía atlántica. Esta hipótesis necesita ser confirmada o desmentida por investigaciones más profundas. De todas formas, los datos de que disponemos nos llevan a la conclusión de que la hostilidad de la población costera se debía sobre todo a la brutalidad y a las malas prácticas comerciales de los negociantes europeos.

Las pérdidas considerables de barcos y cargamento sufridas por los armadores tienen importantes implicaciones para la historiografía de la trata transatlántica. Algunos barcos se perdieron antes de embarcar a los esclavos. Otros lo fueron después de haber completado la carga; por último, otros fueron capturados y desviados con su cargamento de esclavos hacia otros destinos de América. Según los datos que hemos analizado, el número de esclavos perdido de esta manera podría representar hasta un 2% del total de esclavos embarcados, como prueban las estimaciones más recientes. Además, los esclavos muertos en estos incidentes podrían representar hasta un 1 ó 2% de las estimaciones de esclavos llegados a puerto. Pero, por otra parte, la confrontación de las fuentes confirma la fiabilidad muy relativa de algunos documentos empleados por los historiadores para llegar a estas estimaciones. Al menos 16% de los buques negreros, cuya pérdida señala el *Registro de la Lloyd*, no aparecen en las listas de buques que zarpan de Inglaterra rumbo a la costa africana. Dicho de otra forma, incluso teniendo en cuenta la capacidad de trata perdida y la mortalidad adicional, las estimaciones actuales referentes al número de esclavos embarcados y desembarcados son susceptibles de un reajuste sensiblemente al alza, sobre todo en lo referente a los primeros y, de hecho, los datos no corroboran las recientes tentativas de explicar las bajas estimaciones del volumen de la trata de esclavos aduciendo las pérdidas.

## Bibliografía

ANSTEY, R. 1975*a*. «The volume and profitability of the British slave trade, 761-1807». En: S. L. Engerman; E. D. Genovese (directores del volumen), *Race and slavery in the Western hemisphere: quantitative studies,* p. 3-31. Princeton University Press.

—. 1975*b*. *The Atlantic slave trade and British abolition, 1760-1810.* Londres, Macmillan.

BECKER, C. 1986. «Note sur les chiffres de la traite atlantique française au XVIII^e siècle». *Cahiers d'études africaines,* 104, XXVI (4), p. 633-679.

BEHRENDT, S. D. 1993. *The British slave trade, 1785-1807: volume, profitability, and mortality.* Madison, University of Wisconsin. (Tesis doctoral.)

CROSBY, A. W. 1986. *Ecological imperialism: the biological expansion of Europe, 900-1900.* Cambridge, Cambridge University Press.

DOWELL, S. *A history of taxation and taxes in England, from the earliest times to the present day.* 2 vol., 2.ª ed. Londres, Frank Cass, 1965 (Primera edición por Longmans Green en 1884).

ELTIS, D. 1990. «The volume, age/sex ratios, and African impact of the slave trade: some refinements of Paul Lovejoy's review of the literature». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 31, p. 485-492.

—. 1993. The transatlantic slave trade to the British Americas before 1714: annual estimates of volume and direction. (Comunicación no publicada.)

INIKORI, J. E. 1976. «Measuring the Atlantic slave trade: an assessment of Curtin and Anstey». *Journal of African History* (Cambridge), vol. XVII, n.º 2, p. 197-223.

—. 1981. «Market structure and the profits of the British African trade in the late eighteenth century». *Journal of Economic History* (Raleigh), vol. 41, n.º 4, p. 745-776.

—. 1992. «The volume of the British slave trade, 1655-1807». *Cahiers d'études africaines,* 128, XXXII (4), p. 643-688.

ISRAEL, J. I. 1989. *Dutch primacy in world trade, 1585-1740.* Oxford, Clarendon Press.

KAISER, D. 1990. *Politics and war: European conflict from Philip II to Hitler.* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

KLEIN, H. S. 1978. *The middle passage: comparative studies in the Atlantic slave trade.* Princeton, Princeton University Press.

McCUSKER, J. J. 1991. «The early history of "Lloyd List"». *Historical research: the Bulletin of the Institute of Historical Research,* vol. 64, n.º 155, p. 427-431.

METTAS, J.; DAGET, S. 1978 y 1984. *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle.* Nantes/París, Bibliothèque d'outre-mer.

RAWLEY, J. A. 1981. *The transatlantic slave trade: a history.* Nueva York / Londres. W. W. Norton.

RICHARDSON, D. 1975. «Profitability in the Bristol-Liverpool slave trade». *Revue française d'histoire d'outre-mer,* vol. 62, n.º 226-227, p. 301-308.

—. 1987. «The costs of survival: the transport of slaves in the middle passage and the profitability of the eighteenth century British slave trade». *Explorations in the Economic History,* vol. 24, n.º 2, p. 178-196.

—. 1989. «The eighteenth century British slave trade: estimates of its volume and coastal distribution in Africa». *Research in Economic History,* 12, p. 151-195.

WALVIN, J. 1994. *Black ivory: a history of British slavery.* Washington, D. C., Harvard University Press.

WILLIAMS, G. 1897. *History of the Liverpool privateers and letters of Marque, with an account of the Liverpool slave trade.* Londres.

WILSON, C. 1957. *Profit and power: a study of England an the Dutch wars.* Londres/Nueva York, Longmans Green.

WRIGHT, C.; FAYLE, C. E. 1928. *A history of Loyd's Coffee House to the present day.* Londres, Macmillan.

# La trata negrera y la evolución demográfica de África

Patrick Manning

La evolución demográfica de África durante la era de la trata de esclavos es un tema que sigue suscitando interpretaciones muy dispares. Sin embargo, los trabajos de los investigadores de la última generación han sacado a la luz muchos detalles de la historia de la población africana y han permitido esbozar las principales tendencias características de la demografía africana. La cantidad cada vez mayor de datos empíricos de que disponemos, junto con los principios bien establecidos de demografía, nos permiten distinguir con bastante exactitud entre las tendencias demográficas probables de este período en África y las tendencias improbables.

En el estado actual de nuestros conocimientos sobre el tema, la configuración y la estructura de la población de África han sido muy variables de una región a otra a lo largo de los últimos siglos. La trata y la esclavitud han tenido efectos claramente negativos, aunque también muy variables, en la población del continente, desde el siglo XVI al XX. La interacción de la esclavitud con otros factores demográficos restringió considerablemente el crecimiento demográfico y acrecentó los flujos migratorios internos, sobre todo en los siglos XVIII y XIX, en el mismo momento en que aumentaban con regularidad las poblaciones de la mayoría de las demás partes del mundo.

En el presente estudio, identificamos los principales temas de la historia demográfica africana en la medida en que están relacionados con la esclavitud, abordamos los grandes temas de debate, resumimos las interpretaciones actuales y señalamos los ámbitos importantes que necesitan ser objeto de investigaciones adicionales.

## Las características demográficas intrínsecas de la población africana

Para el período anterior al siglo XX, desgraciadamente, disponemos de poca información acerca de los índices de natalidad y mortalidad africanas o sobre las características de las estructuras familiares y de la nupcialidad en el continente. La mayor parte de los datos fiables conciernen a las corrientes migratorias de la trata transatlántica de esclavos. Son muy escasas las observaciones sobre las poblaciones africanas en su medio autóctono y ha sido necesario completarlas con conjeturas para establecer unos índices estimativos de natalidad y mortalidad.

John Thornton ha dado prueba de una habilidad especial para encontrar datos demográficos antiguos. Por ejemplo, descubrió en Angola una serie de registros bautismales del siglo XVII. Recogió estos datos e hizo una evaluación por deducción de la estructura por edad de la población angoleña, cuyo promedio de vida era de 27,5 años.[1] Esta evaluación sirvió de base a obras posteriores del propio Thornton y de otros investigadores. Por ejemplo, en mis simulaciones sobre la incidencia de la esclavitud en la población africana, manteniendo esta estructura por edad, deduje un índice intrínseco de natalidad suficiente para originar un crecimiento demográfico de 0,5% por año.[2]

No obstante, unos análisis tan detallados serían mucho más demostrativos si no se basaran en una sola serie de registros bautismales. Su primer inconveniente nace del hecho de que estas cifras, aunque sean correctas como promedios, no son aplicables al conjunto de la población africana. En segundo lugar, a la luz de estudios posteriores, estas dos hipótesis, sobre todo la referente al promedio de vida, parecen ser demasiado optimistas. Los registros bautismales que Thornton estudió corresponden, lógicamente, a una edad bastante anterior a la de muerte, casi tanto como 20 años.[3] Si mantenemos este índice de mortalidad más elevado, obtenemos, con el mismo número de nacimientos, un índice inferior de crecimiento demográfico.

La mejor serie de datos demográficos sobre África precolonial es la relativa a un caso muy especial –el de la población de inmigrantes americano-liberianos a lo largo del siglo XIX. Los médicos registraron con lujo de detalles las enfermedades y muertes de esta población negra de origen americano llegada a Liberia, y Antonio McDaniel ha hecho recientemente un excelente análisis de estos registros. Sus cálculos indican que los americano-liberianos tenían el índice más elevado de mortalidad que nunca se haya registrado de manera tan fiable: el

1. J. Thornton (1977); A. J. Coale; P. Demeny (1966).
2. P. Manning (1988).
3. P. Manning (estudio en ejecución); J. C. Caldwell (1982).

paludismo era la primera causa de mortalidad, pero las enfermedades pulmonares y otras afecciones también desempeñaban un papel importante. Estos datos no se pueden extender sin más a la población circundante de origen africano, pero hacen suponer que la mortalidad de esta población era sin duda muy elevada.

Desde luego, hay que continuar buscando más datos sobre los índices de natalidad y mortalidad precoloniales, pero nos quedan dos métodos para evaluarlos. El primero consiste en evaluar los índices demográficos africanos partiendo de lo que se sabe de las poblaciones humanas en general. Varios investigadores han recurrido a este método; el problema es que es difícil conciliar sus discrepancias.[4]

El segundo método consiste en extrapolar al pasado las tendencias observables en el siglo XX: se evalúan las poblaciones del siglo XIX tomando como punto de partida una población del siglo XX, suponiendo un cierto índice de crecimiento a partir de la población del siglo anterior. Para llegar a establecer este índice de crecimiento, se parte de la hipótesis de un cierto índice de natalidad y de él se deduce el índice de mortalidad y el índice de emigración.[5] El problema principal de este método es que las estadísticas demográficas del siglo XX no son muy fiables en el caso de África. Por ejemplo, no se sabe con certeza si la poligamia da un índice de natalidad superior o inferir a la monogamia.[6] El segundo problema es que los índices recientes de natalidad, mortalidad y migración quizá no son aplicables a épocas anteriores. Los índices africanos de natalidad parecen haber sido elevados permanentemente, lo que se explica por el matrimonio precoz de las mujeres, y no han debido variar mucho, sin duda. Por el contrario, los índices de mortalidad probablemente han variado mucho a lo largo del siglo pasado. A largo plazo, han tenido tendencia a disminuir mucho, pero ha debido de haber fluctuaciones muy grandes debido a las guerras, las conquistas coloniales, las hambrunas y epidemias que han asolado las regiones africanas, a todo lo cual hay que añadir la trata de esclavos.[7]

Quizá hemos sido pesimistas o escépticos al ofrecer este panorama de datos referentes a los índices demográficos del África precolonial; pero así se entenderá mejor que todo dato empírico nuevo nos permitirá aprehender mucho mejor el problema. Es importante, pues, proseguir las investigaciones sobre las variables demográficas fundamentales del África precolonial.

4. P. Manning (1981); J. C. Caldwell (1982); J. E. Inikori (1982); J. Thornton (1981).
5. P. Manning; W. S. Griffiths (1988).
6. J. C. Caldwell (1982).
7. B. Fetter (1990).

## Las fluctuaciones de la población africana

Contrariamente a la escasa información de que disponemos sobre la configuración, la estructura y los índices demográficos básicos de los pueblos africanos, tenemos una cantidad de datos relativamente mayor sobre las fluctuaciones de la población africana y este tema también ha sido muy debatido, sobre todo en lo referente a las zonas donde eran corrientes las sequías y las hambrunas, es decir, las sabanas de África occidental y la parte meridional de África central. Después de los primeros trabajos de Lovejoy y Baier sobre las sequías que afectaron al Sudán central a mediados del siglo XVIII, otros investigadores demostraron que había habido también ciclos de sequía y hambrunas en Senegambia, en las islas de Cabo Verde y en Angola.[8] A causa de las hambrunas, muchos niños se vendían como esclavos. Al poner de manifiesto este fenómeno y otros hechos del mismo tipo, Joseph Miller llegó a sostener que la incidencia de las hambrunas periódicas en la población africana fue superior a la de la trata de esclavos.[9]

Las guerras, cuando tomaban un cariz especialmente grave, provocaban una redistribución y un descenso de la población africana. Estudios sobre África occidental y central han dejado claro que las secuelas de los conflictos iban de la dispersión de los habitantes de las ciudades al descenso de la población en la región.[10] Igual que ocurre con las hambrunas, es difícil disociar las guerras de la esclavitud.

Por otra parte, algunos investigadores han sostenido que la introducción de nuevos cultivos en África hizo posible una elevación de los índices de crecimiento demográfico, de manera que las pérdidas debidas a la esclavitud se compensaban con los nuevos nacimientos. Esta tesis, que se acompaña a veces con una referencia a una observación que hizo Curtin de pasada, según la cual el maíz americano fue quizá la causa de un aumento demográfico africano,[11] no ha sido argumentada nunca de manera sistemática. El cultivo del maíz y de la yuca estaba muy extendido en África occidental y central a finales del siglo XIX, pero no tenemos ningún conocimiento preciso sobre el momento en que se desarrollaron estos cultivos, ni cómo se difundieron, ni en qué medida fueron adoptados. Si estas nuevas plantas ofrecían una ventaja en comparación con los ñames que ya se cultivaban, no era tanto por su valor en calorías sino porque eran más fáciles de almacenar, y a ello se debe la preferencia otorgada a estos cultivos durante la época de la trata de esclavos.[12]

8. P. E. Lovejoy; S. Baier (1975); P. D. Curtin (1975); J. R. Dias (1981); J. C. Miller (1982); C. Becker (1985); K. D. Patterson (1988).
9. J. C. Miller (1982).
10. J. F. A. Ajayi; R. Smith (1964); R. A. Kea (1982); J. Thornton (1988); R. Law (1991).
11. P. D. Curtin (1969).
12. P. Manning (1990); J. C. Miller (1988).

Posiblemente, otros factores contribuyeron también a las fluctuaciones de la población del África precolonial. Así, las costumbres matrimoniales tuvieron quizá una cierta influencia. Vansina sostiene, por ejemplo, que los habitantes de las selvas ecuatoriales que, desde siempre preferían vivir en zonas con poca densidad de población, impidieron sin duda un aumento rápido de la población restringiendo los matrimonios. Basta estudiar la época colonial para ver cómo los cambios que se produjeron en la vida religiosa, la educación, la vida profesional y los riesgos sanitarios dieron lugar a una profunda modificación de los índices de natalidad y de mortalidad. Por lo tanto, no hay que descartar que se produjeran fluctuaciones análogas durante el período precolonial.

## Las repercusiones de la esclavitud en la población africana

Este estudio trata esencialmente sobre las repercusiones de la esclavitud y de la trata de esclavos en la población africana. En aras de la claridad, conviene separar los diversos aspectos del problema y por eso hemos distinguido ocho. Son distintos desde el punto de vista lógico, pero en la práctica, se superponen en gran medida. En las secciones siguientes se irán estudiando sucesivamente.

El factor que más interés ha suscitado es la trata de esclavos, pero incluso este mismo tema ofrece dos aspectos: el primero, el número de cautivos africanos que se consiguió transportar al otro lado del Atlántico y hacia las regiones mediterráneas, Asia sudoccidental y el océano Índico; el segundo, la mortalidad durante el transporte de los esclavos –el número de muertes que se produjeron durante la travesía atlántica (el segundo tramo del comercio triangular), a las que se pueden añadir las muertes producidas justo antes de embarcar y justo antes de desembarcar a los prisioneros.

Los tres aspectos siguientes de la relación entre la esclavitud y la población africana se derivan de la trata negrera en el interior de África. El tercer aspecto es la mortalidad en África misma de los africanos capturados para ser enviados a ultramar, el cuarto es el número de cautivos africanos deportados como esclavos al interior de África y, el quinto, el número adicional de cautivos muertos antes de llegar a ser esclavos en África.

Además, si bien la trata negrera fue el fenómeno más violento y que mayores repercusiones tuvo en la población africana, la institución misma de la esclavitud tuvo igualmente una importante repercusión demográfica que se manifestó de dos maneras. Por una parte, las características de la esclavitud en otros continentes provocaron una gran demanda de esclavos africanos. Se trata ya de un sexto aspecto, aunque indirecto, de la relación entre la esclavitud y la demografía africana. En efecto, debido a los elevados índices de mortalidad de los esclavos en las regiones tropicales americanas, aumentaba constantemente la demanda de

cautivos africanos, lo que contribuyó a agravar la violencia de todo el sistema. El séptimo aspecto es la incidencia en la población africana de la situación del gran número de personas en estado de esclavitud en el interior mismo de África.

Para terminar, el octavo y último aspecto: la población africana misma, es decir, su conformación y estructura, con todas las variantes regionales y temporales, sometidas a la influencia de los otros siete factores.

## El comercio de exportación de esclavos

El estudio de Philip Curtin, que hace el censo del comercio transatlántico de esclavos examinando la cuestión desde diversas perspectivas y haciendo evaluaciones detalladas, abrió el debate sobre la trata negrera. La discusión concierne a los tres primeros aspectos de la repercusión de la esclavitud en la población africana: el volumen del comercio de exportación de esclavos y los índices de mortalidad, tanto en el transporte como en África. El debate sobre los dos primeros puntos es bien conocido y ha sido recogido en otros estudios.[13] El debate sobre las repercusiones en África del comercio de exportación de esclavos empezó discretamente en 1969 cuando John Fage, ante la vitalidad y continuidad de las sociedades de África occidental, propuso, en respuesta a las evaluaciones de Curtin, una valoración que dejaba suponer que la trata de esclavos no había tenido apenas influencia en la conformación o estructura de la población africana.

Marie Diop-Maes es de opinión diametralmente opuesta. Muy impresionada por las obras de Cook, Borah y otros investigadores, según los cuales el descenso espectacular de la población de las Américas fue provocado esencialmente por las enfermedades contraídas por el contacto con los pueblos del Viejo Mundo, hizo unas estimaciones análogas para África.[14] Llegó a la conclusión de que el factor humano de la trata de esclavos, añadido al factor natural de la enfermedad, provocó una caída igual de espectacular de la población africana.

Walter Rodney, que es seguramente uno de los críticos más virulentos del impacto europeo en África, sostuvo que el comercio de exportación de esclavos había provocado un aumento de la esclavitud en África misma –lo que correspondería a una repercusión del primer factor en el sexto aspecto indicado anteriormente– pero nunca llegó a afirmar que la trata de esclavos hubiera ocasionado un grave descenso demográfico en África.[15] Ahora bien, ésta es precisamente la tesis que Joseph Inikori ha defendido recientemente de diversas maneras: primero sostuvo que el volumen del comercio transatlántico de escla-

13. P. D. Curtin (1969); J. E. Inikori (1976); P. E. Lovejoy (1982).
14. L.-M. Diop-Maes (1995); S. F. Cook; W. W. Borah (1971-1979).
15. W. Rodney (1966 y 1972).

vos era superior a la estimación hecha por Philip Curtin en 1969, después avanzó que la trata de esclavos en el continente era globalmente lo bastante importante para provocar un descenso demográfico y, para terminar, afirmó que la trata negrera en África misma, añadida a las diversas corrientes del comercio de exportación de esclavos, provocó un descenso de la población africana.[16] Aunque algunos puntos de su argumentación han sido discutidos por otros investigadores, su trabajo tiene el mérito de haber abordado todos los aspectos de la relación existente entre la esclavitud y la demografía africana.

Otros muchos investigadores han sostenido que la trata de esclavos no tuvo más que un incidencia demográfica mínima. Algunos, después de Fage, lo han hecho empleando un simple modelo acumulativo para determinar los efectos de las migraciones: tomando la cifra anual de esclavos exportados, la han deducido de la cifra estimativa del excedente anual de nacimientos sobre muertes (o crecimiento demográfico neto) y han llegado a la conclusión de que hubo, en general, un aumento de la población africana a lo largo del período de la trata negrera. Después de Fage, David Northrup y Roger Anstey hicieron estimaciones análogas. Trabajando de manera independiente, Thornton y el autor de este artículo mostraron en 1981 que para hacer estos cálculos era necesario tener en cuenta la estructura por edad y por sexo de la población. En otras palabras, la trata de esclavos no solamente provocó perdidas de población, sino que provocó también un descenso del número de nacimientos y un aumento del numero de muertes.

Thornton, en su monografía de 1981 sobre los dos censos angoleños de los años 1770, lanzó la idea de que la trata negrera de ultramar había provocado una distorsión importante de la estructura por edad y por sexo de la población africana con un número de hombres adultos inferior a la mitad, redondeando, al de mujeres adultas.[17] En mi estudio, dedicado a un examen más general, también puse de manifiesto la importancia de la composición por edad y por sexo de la trata negrera[18] y el hecho de que un cálculo basado en una simple adición era insuficiente.

Aun estando de acuerdo con el principio de estos estudios demográficos, Thornton y yo discrepamos en nuestra manera de evaluar la incidencia demográfica de la trata. En mi opinión, el comercio de esclavos ocasionó verosímilmente un descenso de la población africana. Thornton, destacando el predominio femenino en la población angoleña, llegó a la conclusión de que habían podido tener bastantes hijos para que la población aumentara a pesar de la trata. Pero esta conclusión se basa en dos evaluaciones erróneas, una empírica y otra teórica. En el plano empírico, dio por hecho (de acuerdo con sus trabajos ante-

16. J. E. Inikori (1982, 1987, 1988).
17. J. Thornton (1981*a*).
18. P. Mannig (1981).

riores sobre los registros bautismales ya mencionados) que la edad media de vida de la población angoleña era de 27 años y medio. Ahora bien, el examen de sus datos inclina más bien a pensar que la edad media de vida era aproximadamente de 21 años –lo que significa que los hijos que tuvieron las mujeres angoleñas no sobrevivieron hasta alcanzar la edad adulta (P. Manning, estudio en vías de ejecución). En el plano teórico, Thornton no ha tenido en cuenta la disminución de los índices de fecundidad provocada por la deportación de mujeres adultas. Aunque hubiera menos deportaciones de mujeres que de hombres, para valorar la pérdida de fecundidad que esto representa para la población africana hay que tener en cuenta no solamente el número de individuos en la época, sino también el número de nacimientos que se habrían podido producir con posterioridad.

En su estudio de 1988 sobre Angola, Joseph Miller volvió sobre las estimaciones acumulativas de sus predecesores, de manera que también él subestima las pérdidas demográficas, pero se aprecia otra distorsión empírica en el hecho de lo que se podría llamar la «línea de fuego».[19] En efecto, sostiene que el descenso más acusado de la población africana se produjo en las zonas fronterizas pero que estas regiones, una vez pasaron a estar bajo la dominación de los estados que se dedicaban a la trata negrera, tendieron a un crecimiento demográfico. Desde luego, tiene razón en subrayar la diferenciación regional de la incidencia demográfica, pero subestima el descenso global de la población en esta parte del mundo. El modelo acumulativo rudimentario ha seguido ejerciendo su influencia: ni siquiera Jan Vansina, en su estudio sobre la selva ecuatorial, brillante en el aspecto metodológico, ha tenido en cuenta los debates de los años 80 y se ha conformado con el método acumulativo para llegar a la conclusión de que esta zona había escapado al descenso demográfico durante la mayor parte del período de la trata de esclavos.

Mediante la combinación de las simulaciones informáticas con los análisis empíricos, he demostrado cómo un flujo, aunque fuera modesto, de deportación de esclavos supervivientes pudo conducir a la detención e inversión del índice natural de crecimiento demográfico de una población africana. Esta conclusión va quizá en contra de lo que se podría pensar intuitivamente, pero es posible probar que corresponde a una característica constante de la era de la trata. Un comercio esclavista, aun muy reducido, que afectara a un promedio de unas 2 personas por 1.000 al año (de las cuales sólo un tercio fueran mujeres) daría lugar a una detención del crecimiento e incluso a una inversión de la tendencia en una población africana con un índice de crecimiento demográfico natural de 5‰. Si se combinan las muertes ocurridas en la cautividad y transporte de los esclavos con la baja de fecundidad, se llega a la conclusión, dados

19. J. C. Miller (1988).

los índices de natalidad y mortalidad africanos, de que la población global de África tuvo forzosamente que disminuir.

La lógica de esta conclusión ha sido demostrada en varias publicaciones.[20] Ha chocado con el escepticismo de algunos críticos, pero todavía no se ha intentado refutarla, lo que se explica sobre todo por el hecho de que los investigadores no han podido comentar el detalle de mis simulaciones. Para resolver este problema, tengo en primer lugar que completar mi estudio más detallado. Y entonces daré a conocer las simulaciones mismas en una forma que permita a otros investigadores emplearlas y revisarlas sin tener necesidad de aprender de manera profunda los lenguajes de programación empleados.

La ventaja de este modelo de simulaciones informáticas es que permite dedicarse a experimentaciones haciendo variar todos los datos. En un test de sensibilidad que realicé a gran escala, hice variar así todos los datos de entrada y observé lo que se podía deducir para la población africana. De este modo, pude identificar las variables que más influyen en la incidencia global de la esclavitud en la población africana y para las cuales lo más importante es recoger nuevos datos. Este análisis evidencia claramente la función esencial que desempeñan cuatro factores: los índices africanos intrínsecos de natalidad y mortalidad, el reparto por sexos de la población de cautivos y la proporción de cautivos deportados al extranjero.[21]

Veamos cómo se pueden resumir los resultados de mis estimaciones sobre la incidencia demográfica de la trata de esclavos tratando de tener en cuenta los trabajos de los demás investigadores. Para el conjunto de la región costera de África occidental –que se extiende desde el Senegal a Angola a lo largo de 600 kilómetros– la población disminuyó desde aproximadamente 1730 a 1850. La región costera del este de África, que va de Mozambique a Kenya, experimentó un descenso de su población hacia mediados y finales del siglo XIX. En la región de las sabanas, que va del Senegal al valle del Nilo, si se incluye Etiopía y el Cuerno de África, la trata bastó para disminuir el crecimiento demográfico, pero no lo frenó por completo, ni siquiera cuando el comercio de esclavos alcanzó su punto culminante hacia finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX. En otra publicación, he dado el detalle de estas estimaciones.[22] En mi opinión, se trata en su conjunto de una valoración mínima de la gravedad de la repercusión demográfica de la esclavitud: se basa en una valoración optimista de la esperanza de vida y del índice de natalidad de la población africana y no tiene en cuenta más que una parte de la mortalidad provocada por la trata negrera en la misma África.

Además del descenso de las poblaciones africanas, la incidencia demográfica del comercio de exportación de esclavos ofrece otras características. En primer

20. P. Manning (1981, 1988 y 1990); P. Manning; W. S. Griffiths (1988).
21. P. Manning (1988).
22. P. Manning (1990).

lugar, como la trata transatlántica afectó más a los hombres que a las mujeres, se produjo en las poblaciones africanas una gran penuria de hombres adultos, aproximadamente proporcional a la importancia de la trata negrera. Así, en el golfo de Benin, donde el comercio de esclavos fue especialmente activo a principios del siglo XVIII, hubo sin duda una desigualdad muy acusada en el reparto de los sexos en dicha época.

En segundo lugar, hay una diferencia característica entre las regiones del litoral (en una franja de 100 a 200 kilómetros de la costa) y las regiones del interior. En éstas últimas, los hombres deportados como esclavos eran una mayoría aplastante, mientras que en las regiones costeras, la trata negrera afectaba por igual a las mujeres adultas que a los hombres y a los niños de ambos sexos.[23] Por consiguiente, en las Américas, los esclavos bambara, haoussa y lunda eran casi todos hombres adultos, mientras que entre los esclavos ouolof e igbo, había también muchas mujeres y niños. Creo que la causa principal de este fenómeno era la diferencia de precios de los esclavos en el continente africano. En las regiones interiores, alejadas de los compradores europeos, apenas había demanda de esclavos masculinos de edad adulta y era más elevado el precio de una esclava que el de un esclavo. Las mujeres capturadas se conservaban en esclavitud, mientras que los hombres capturados eran enviados a la costa para ser deportados a América.[24]

La tercera característica es la causa de otra distinción entre la trata negrera transatlántica del siglo XIX y el comercio de esclavos de los siglos anteriores. En el siglo XIX, los cargamentos de esclavos deportados al otro lado del Atlántico incluían una proporción de niños, tanto de sexo masculino como femenino, mayor que anteriormente.[25] También en esto parto de la hipótesis de que esta diferencia obedece principalmente al precio de los esclavos. En América, el valor de los niños esclavos aumentaba a medida que se afianzaba la amenaza de la abolición: los compradores creían que la perspectiva de tener esclavos en el futuro era más interesante a largo plazo que las ventajas inmediatas derivadas de la explotación de esclavos adultos. Al mismo tiempo, la rápida expansión de la esclavitud en África provocó una caída del precio relativo de los niños. Los negreros africanos preferían comprar adultos por su inmediata rentabilidad. Más tarde, cuando las potencias coloniales restringieron la trata negrera en África, el precio de los niños esclavos aumentó mucho, como había ocurrido anteriormente en las Américas.[26]

La cuarta serie de características se refiere a las corrientes del comercio de esclavos partiendo de las diversas regiones del continente africano. Nos son

23. D. Geggus (1989).
24. P. Manning (1990).
25. D. Eltis; S. L. Engerman (1992).
26. S. Miers; R. Roberts (1988).

bien conocidas las emotivas imágenes de esos esclavos a los que se embarca en los fuertes de la Costa del Oro o de las factorías de Gorea. No obstante, parece que la gran mayoría de los que hicieron la travesía atlántica partían de otros puntos de la costa. Los más numerosos provenían, por orden decreciente, de Angola, del golfo de Benin, de Loango (en África central, al norte del río Zaire) y del golfo de Biafra.

Cada una de estas regiones experimentó un descenso demográfico durante al menos un siglo y, como la mayor parte de los esclavos transportados eran hombres, hubo una gran penuria de hombres adultos a lo largo de este período. El descenso demográfico en las regiones del golfo de Benin ha sido objeto de debates bastante detallados y está cada vez más confirmado.[27] Por el contrario, el descenso demográfico en Angola y del golfo de Biafra sigue siendo un punto controvertido.[28]

La disminución de la población de Loango es la más difícil de valorar, pero fue quizá la más acusada. En otras palabras, si los esclavos deportados de esta región no incluían más que una pequeña parte de habitantes originarios de las zonas situadas al sur del río, y si los índices de natalidad a lo largo de este período eran tan bajos como a principios del siglo XX, hay que deducir por extrapolación que Loango experimentó un descenso demográfico acusado y una disparidad igual de grave en el reparto entre hombres y mujeres adultos durante los siglos XVIII y XIX.[29]

En la costa este de África, se produjo a lo largo de todo el siglo XIX una gran expansión de la trata de esclavos que duró hasta los últimos años del siglo y que ocasionó una importante disminución de la población en algunas zonas de Mozambique, de Tanzania y quizá también de Madagascar.[30]

En las demás regiones del continente –la zona de la sabana que va desde la Senegambia al valle del Nilo y la del Cuerno de África– el número de esclavos deportados aumentó a finales del siglo XIX, como consecuencia del aumento de la demanda de esclavos en el Mediterráneo y en Asia del sudoeste. La mayoría de estos esclavos eran mujeres. No obstante, en el momento actual se cree que, si bien la deportación de estas personas bastó en sí misma para aminorar el crecimiento demográfico en las regiones de donde eran originarias, no invirtió la tendencia.[31] El caso de África del Sur es excepcional en el sentido de que la trata negrera contribuyó allí a aumentar la población más que a disminuirla: los esclavos procedían fundamentalmente de Mozambique y de Asia del sudeste.

27. P. Manning (1990); J. E. Inikori (1988); R. Law (1991).
28. P. Manning (1990); J. C. Miller (1988); J. E. Inikori (1988).
29. R. Harms (1981); J. C. Miller (1988); P. Manning (1990); J. Vansina (1992).
30. P. Manning (1990).
31. *Idem.*

En lo esencial, sólo cabe hacer conjeturas sobre la incidencia social de estas fluctuaciones y mutaciones demográficas, pero la insuficiencia de testimonios directos no disminuye en nada la importancia de la cuestión. El hecho de que los africanos fueran reducidos a la esclavitud, ya fuera como consecuencia de guerras, o de razias o de juicios de los tribunales, por fuerza tiene que haber desorganizado la sociedad. Las capacidades productivas de África fueron forzosamente debilitadas por la pérdida de jóvenes adultos, incluso en el índice anual de 1% aproximadamente. En muchas regiones, es seguro que la penuria de hombres adultos modificó también la división del trabajo entre los sexos haciendo que las mujeres tuvieran que asumir algunas tareas masculinas. Además, la trata transatlántica, tuvo que tener igualmente grandes repercusiones en las costumbres matrimoniales y familiares africanas. Como sostuvo Thornton para la Angola de los años 1770, las mujeres, que siguieron siendo relativamente numerosas en África tuvieron un número normal de hijos.[32] Esto hace suponer un aumento, en cifras absolutas o relativas, de matrimonios polígamos, lo que constituye en sí un cambio social importante. Por otro lado, no sabemos con exactitud si estas mujeres relativamente numerosas estaban casadas, o si tuvieron hijos en el marco del matrimonio tradicional, o como concubinas, o sin tener ningún hombre para asegurar su subsistencia. En general, parece verosímil que la trata negrera haya dado origen a otros tipos de unión diferentes a los matrimonios tradicionales anteriores. Para decirlo claramente: el concubinato de las esclavas se desarrolló a expensas de los matrimonios contratados entre familias.

## La trata negrera en el continente africano

Abordaremos ahora los aspectos cuarto y quinto de la relación entre la esclavitud y la población africana, a saber, el número de cautivos africanos que fueron deportados dentro de la misma África para hacerlos esclavos y el número adicional de cautivos que se morían antes de convertirse en esclavos en África.

Es difícil evaluar el número de personas reducidas a la esclavitud en África a lo largo de un siglo determinado. La trata negrera condujo sistemáticamente al desarrollo de la esclavitud en el continente. Es una de sus repercusiones indirectas y existen algunas estimaciones sobre este punto. Está claro, de todas formas, que en ciertos períodos y lugares, el número de esclavos en África superaba con mucho al que se podría considerar como subproducto de la trata. La multitud de esclavos que existían en el imperio de Songhai en el siglo XVI constituye uno de los primeros ejemplos importantes.[33] Joseph Inikori ha defendido recientemente que esta trata continental a lo largo de los siglos XVIII y XIX fue la causa de una

32. J. Thornton (1981).
33. J.-P. Olivier de Sardan (1975).

mortalidad lo suficientemente elevada como para convertirse en uno de los principales obstáculos del crecimiento demográfico africano.

Así pues, es necesario determinar la importancia de esta trata de esclavos y el índice de mortalidad a que dio lugar. Los relatos de algunos viajeros europeos hacen pensar que el índice de mortalidad, en el momento de las capturas, era sin duda muy elevado.[34] Sin embargo, es necesario llevar a cabo investigaciones serias para determinar si estas observaciones son representativas de una tendencia general o si se trata de algunos casos exagerados, escogidos porque apoyaban la ideología imperialista europea que se estaba imponiendo progresivamente en aquel momento.

Las repercusiones demográficas de este comercio de esclavos con destino a países africanos, sobre todo a lo largo del siglo XIX, tuvieron que ser muy importantes, aunque sean muy difíciles de evaluar. Suponiendo que la mortalidad debida a esta trata haya sido elevada, se puede imaginar, si añadimos el impacto demográfico del comercio esclavista de ultramar, que las regiones de la sabana y el Cuerno de África experimentaron, lo mismo que el resto del continente, un descenso de su población a principios del siglo XIX y que este descenso continuó casi hasta finales de siglo.

## La esclavitud en ultramar y en África

Abordaremos ahora los aspectos sexto y séptimo de la relación entre la esclavitud y la población africana. Aquí, no nos importa tanto la trata de esclavos como la forma de vida de éstos y las repercusiones de estas formas de vida en la población africana.

Los millones de esclavos africanos enviados a las Américas tuvieron una descendencia numerosa, nacida generalmente en cautividad. En la mayoría de los casos, estas poblaciones tuvieron unos índices de mortalidad elevados y unos índices de fecundidad bajos (tanto más bajos por cuanto las mujeres escaseaban entre los esclavos), de manera que eran incapaces de asegurar su renovación en las condiciones de esclavitud. En consecuencia, hubo en las Américas una demanda constante de nuevos esclavos, sobre todo en las zonas productoras de azúcar del Caribe y del Brasil, tanto para mantener el volumen de esclavos como para aumentarlo. Además, como ya hemos señalado, esta demanda de esclavos, sobre todo en Cuba y Brasil en el siglo XIX, afectaba cada vez más a los niños de ambos sexos. Las regiones de África central de donde provenían la mayor parte de estos jóvenes esclavos perdieron más niños sin ninguna duda en esta época que durante los siglos anteriores.

34. D. Livingstone (1874); G. Nachtigal (1971).

Por otra parte, durante casi todo el siglo XIX, las poblaciones de africanos reducidos a la esclavitud aumentaron progresivamente en Asia del sudoeste, en el océano Índico, en África septentrional y en el Sahara. Los descendientes de estas poblaciones son más difíciles de reconocer que los de las poblaciones africanas de las Américas pues, en el Oriente Medio, la mayoría de estos niños nacieron de la unión de africanas con sus amos y no con esclavos africanos. Por ejemplo, una fuerte demanda de esclavos africanos en la península arábica fue la causa de una corriente de importación de cautivos procedentes de Somalia y otras regiones del Cuerno de África.[35] Además del caso de estas concubinas, se adquirían esclavos para diversos trabajos. Así, los cautivos originarios de Mozambique y de Madagascar fueron comprados como «trabajadores contractuales» por los franceses propietarios de las plantaciones de la isla de la Reunión hasta el siglo XX y otros muchos cautivos fueron enviados al Sahara para trabajar como mineros y obreros agrícolas.[36]

En África, muchos estudios atestiguan la existencia de grupos importantes de esclavos en muchos lugares del continente a finales del siglo XIX, por ejemplo en la región de Nupa, en el país de los yorubas, en el Sudán occidental, en el alto valle del Nilo, en la costa swahiliana y en la cuenca del Congo.[37] Probablemente hubo también poblaciones importantes de esclavos, en esa época, en algunas regiones del Cuerno de África. Paul Lovejoy llegó a algunas estimaciones rudimentarias del número de personas reducidas a la esclavitud en África en el siglo XIX; de ellas se puede deducir que este número había llegado casi a alcanzar el de los esclavos en las Américas.

Las repercusiones sociales de la trata negrera realizada a gran escala son evidentemente importantes pero difíciles de precisar, como lo son las repercusiones demográficas de este fenómeno. Con el final del comercio esclavista, África habría tenido que volver a un reparto aproximadamente igual de hombres y mujeres. Donde había poblaciones importantes de esclavos, éstas debían tener aproximadamente igual número de hombres que de mujeres (se puede suponer que estos esclavos fundaron después su propia familia y que los niños debían de nacer más a menudo de la unión de mujeres esclavas con hombres esclavos que de aquéllas con sus amos). En un cierto número de casos, los hechos parecen corroborar este esquema;[38] pero Meillassoux y sobre todo Klein señalan, a propósito del Sudán occidental, que hubo, en la segunda mitad del siglo XIX, un porcentaje excepcionalmente elevado de mujeres entre los esclavos –lo que nos

35. C. M. Doughty (1980).
36. D. D. Cordell, trabajo en ejecución.
37. M. Mason (1973); M. A. Klein (1987); C. Meillassoux (1986); J. F. Searing (1993); J. Ewald (1990); D. D. Cordell (1985); F. Cooper (1977); A. Sheriff (1987); F. Renault (1989).
38. M. Mason (1973); P. E. Lovejoy; J. S. Hogendorn (1993); F. Renault (1989).

permite conjeturar que se debió de matar a muchos hombres después de su captura.[39] Este punto no está demostrado, pero indica los límites que hay que tener en cuenta para evaluar las repercusiones tanto demográficas como sociales de la esclavitud africana en el continente.

Dos obras recientes han venido a poner de manifiesto, de manera especialmente notable, la duración y la importancia de la esclavitud en el África del siglo XX. La de Miers y Roberts da ejemplos de la esclavitud colonial en todas las regiones del continente. Lovejoy y Hogendorn, en una monografía dedicada a la mayor sociedad esclavista del siglo XX –la del norte de Nigeria–, hacen un análisis de una precisión comparable a la de los mejores estudios de la esclavitud en las Américas. Los detalles complementarios que contienen estos estudios de la esclavitud en la época contemporánea nos ayudarán a precisar el coste, tanto humano como demográfico, de la esclavitud en los siglos precedentes.

## El «régimen demográfico» de África

El octavo aspecto de la relación entre la esclavitud y la población africana es el de la población africana misma, es decir, lo que podríamos llamar «el régimen demográfico africano». El concepto de régimen demográfico, elaborado por Joel Gregory y sus colaboradores, remite al conjunto de condiciones sociales y demográficas que determinan la forma de vida de una población.[40] En la población africana este régimen se caracterizó esencialmente, a lo largo del período de la trata negrera, por la persistencia de un elevado índice de mortalidad imputable a las guerras, a la dispersión de la población por tierras ingratas y a las epidemias debidas a las migraciones. Por otra parte, las costumbres matrimoniales africanas no parecen haber permitido ningún progreso de los índices de natalidad a medida que se desarrollaba la trata de esclavos. La edad de las mujeres era ya precoz, de manera que no era posible rebajarla. Las mujeres habrían podido quizá seguir teniendo hijos hasta una edad más tardía, pero esto apenas habría tenido consecuencias, pues la fecundidad disminuye con la edad y también hubo deportación de mujeres.

También cabe preguntarse cómo evolucionó el índice de natalidad de las mujeres reducidas a la esclavitud en África misma. Meillassoux y Harms afirmaron que la cautividad había disminuido mucho la fecundidad; Meillassoux destaca que los niños pertenecían a los amos y no a los padres.[41] El mismo fenómeno se observó en las mujeres esclavas en las Américas, pero en un grado menor de lo que sugieren Meillassoux y Harms, lo que pudo constituir otro elemento negativo del «régimen demográfico africano».

39. C. Meillassoux (1983); M. A. Klein (1987).
40. D. D. Cordell; J. Gregory (1987).
41. C. Meillassoux (1983); R. Harms (1981).

Estas consecuencias de la esclavitud y de la trata en los índices de natalidad, mortalidad y migración contribuyeron a modificar la estructura de la población africana. La trata negrera desequilibró el reparto de sexos en la mayor parte de las regiones: había demasiados pocos hombres en las regiones costeras del oeste de África, demasiadas pocas mujeres en la zona de las sabanas y en la región costera del este, desde donde se deportaba a las mujeres en esclavitud, y la penuria de jóvenes adultos debida a la perpetuación de la esclavitud tuvo quizá la misma importancia.

Otro problema capital pero todavía sin resolver es de la evolución global de los índices de mortalidad y de migración de los niños en la trata negrera. Sabemos que era escasa la proporción de niños llevados en cautividad a las Américas, si bien tuvo tendencia a aumentar con el tiempo. ¿Hay que deducir que hubo pocos niños esclavos en África? ¿O bien que se tomaban muchos niños como esclavos pero que no sobrevivían? No se puede excluir automáticamente esta posibilidad pues el índice de mortalidad de los niños pequeños durante su transporte debió de ser elevado. Si los niños no fueron ignorados por los captores sino que fueron capturados en gran cantidad, las repercusiones demográficas de la esclavitud tuvieron que ser más negativas todavía.

## La población africana en un contexto mundial

De los argumentos y hechos expuestos se deduce que existen muchas zonas de sombra cuando se trata de evaluar con precisión la población africana durante la época de la trata negrera. No obstante y pese a esta imprecisión, se logra poner de relieve muy claramente las características demográficas de África, que son diferentes de las de otros continentes.

Entre el principio del siglo XVI y finales del siglo XVII, la población de las Américas experimentó un descenso espectacular, cayendo de un máximo que alcanzaba quizá los 50 millones (incluso 100, como defienden algunos) a un mínimo de apenas cinco millones de personas. A lo largo de este período, la población inmigrada de origen africano y europeo aumentó partiendo de un nivel muy bajo; después, la población global de las Américas empezó a aumentar rápidamente en el siglo XVIII, en el que se constata una nueva expansión demográfica de los pueblos americanos autóctonos y una aceleración del ritmo de inmigración procedente de África y Europa.

En Europa, tras un período de estancamiento demográfico que va del siglo XV al XVII, la población empezó a aumentar en el siglo XVIII, lo que se debe en parte al adelanto de la edad de matrimonio y al aumento de los índices de natalidad. El crecimiento demográfico se aceleró en el siglo XIX a medida que iban descendiendo los índices de mortalidad.

En Asia, las regiones muy pobladas (es decir, las del sudeste, sur, sudoeste y este), parecen haber experimentado todas un débil crecimiento demográfico en el siglo XVIII, pero la India, China y Japón registraron un aumento demográfico en el siglo XIX.

Por el contrario, la población de África llegó a su techo y, a continuación, experimentó un descenso demográfico. Hubo quizá un ligero crecimiento demográfico desde el siglo XV al siglo XVII, pero en el siglo XVIII no se registra ninguna elevación del índice de natalidad ni ningún descenso del de mortalidad, de manera que los transportes de población y la mortalidad debidos a la trata de esclavos anularon el aumento de la población en muchas regiones del continente. En el siglo XIX la trata de esclavos mantuvo –ya sea directa o indirectamente– el índice de mortalidad en un nivel elevado, de manera que los transportes de población y la mortalidad imputables al comercio de esclavos frenaron de nuevo el crecimiento demográfico.

El resultado indiscutible es que la proporción de la población africana en la población mundial disminuyó mucho entre 1700 y 1900 y que este descenso es atribuible en gran medida a la esclavitud y a la trata negrera. Aunque se incluya en la cifra total a los africanos que partieron a otros continentes, la parte de población de origen africano experimentó un descenso a lo largo de estos siglos.

Parece con toda evidencia que el fenómeno de la esclavitud, además de limitar la conformación y la estructura de la población global del continente, tuvo otras consecuencias perjudiciales para los africanos: agravó el estado sanitario de la población, la discriminación racial, las divisiones y los conflictos sociales y étnicos, así como la jerarquización de los sexos.

El fin de las razias organizadas para capturar esclavos sólo puede haber tenido consecuencias benéficas para la población africana. En cambio, la época colonial europea tuvo efectos de todas clases. En las regiones costeras de África occidental, parece haberse traducido en una rápida expansión demográfica desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. Por el contrario, en muchas regiones de África central –sometidas a la dominación belga, francesa y portuguesa– parece haberse producido un descenso de la población hacia finales del siglo XIX y principios del XX.[42]

## Las investigaciones pendientes

Quedan todavía muchas investigaciones largas e importantes por hacer sobre la ruta de la esclavitud en África. Pese a todos los estudios realizados hasta hoy sobre la esclavitud, así como sobre sus repercusiones en la demografía y en la sociedad africanas, es necesario continuar los trabajos sobre este tema. En lo

42. C. Coquery-Vidrovitch (1985).

que respecta a monografías, habría que hacer investigaciones profundas e innovadoras sobre los índices de natalidad y mortalidad, así como sobre la esclavitud y la emancipación de esclavos, pues estos fenómenos variaron mucho en el tiempo y en el espacio. En el plano de la interpretación general, habría que estudiar las causas fundamentales de los graves problemas planteados por las desigualdades entre África y las demás regiones del mundo, así como las causas de los no menos graves problemas planteados por las desigualdades dentro de la misma África. En particular, habría que estudiar más a fondo el alcance de la esclavitud en África en los períodos precolonial y colonial, así como la relación entre la esclavitud en el interior de África y la demanda extranjera de esclavos.

## Bibliografía

AJAYI, J. F. A.; SMITH, R. 1964. *Yoruba warefare in the nineteenth century.* Cambridge, Cambridge University Press.

ANSTEY, R. 1975. *The Atlantic slave trade and British Abolition, 1760-1810.* Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press.

BECKER, C. 1985. «Notes sur les conditions écologiques en Sénégambie aux XVII[e] et XVIII[e] siècles». *African Economic History,* vol. 14, p. 167-216.

CALDWELL, J. C. 1982. «Comment on Manning». *Canadian Journal of African Studies,* n.º 16, p. 127-130.

COALE, A. J.; DEMENY, P. 1966. *Regional model life tables and stable populations.* Princeton, Princeton University Press.

COOK, S. F.; BORAH, W. W. 1971-1979. *Essays in population history: Mexico and the Caribbean.* 3 vol. Berkeley, University of California Press.

COOPER, F. 1977. *Plantation slavery of the east coast of Africa.* New Haven, Yale University Press.

COQUERY-VIDROVITCH, C. 1985. *Histoire africaine: permanences, ruptures.* París, Payot.

CORDELL, D. D. 1985. *Dar al-Kuti and the last years of the trans-Saharan slave trade.* Madison, University of Wisconsin Press.

—. «The Saharan slave trade». (Estudio en ejecución.)

CORDELL, D. D.; GREGORY, J.-W. 1987. *African population and capitalism: historical studies.* Boulder.

CURTIN, P. D. 1969. *The Atlantic slave trade: a census.* Madison, University of Wisconsin Press.

—. 1975. *Economic change in precolonial Africa: Senegambia in the era of the slave trade.* 2 vol. Madison, University of Wisconsin Press.

DIAS, J. R. 1981. «Famine and disease in the history of Angola, c. 1850-1930». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 22, 1981, p. 349-378.

DIOP MAES, L.-M. 1985. «Essai d'évaluation de la population de l'Afrique noire aux XV[e] et XVI[e] siècles. *Population,* vol. 40, p. 855-894.

DOUGHTY, C. M. 1980. *Travels in Arabia deserts.* 2 vol. Nueva York, Dover.

ELTIS, D.; ENGERMAN, S. L. 1992. «Was the slave trade dominated by men?» *Journal of Interdisciplinary History* (Cambridge), vol. 23, n.º 2, p. 237-257.

EWALD, J. 1990. *Soldiers, traders and slaves: State formation and economic transformation in the greater Nile valley, 1700-1885.* Madison, University of Wisconsin Press.

FAGE, J. D. 1969. «Slavery and the slave trade in the context of West African history». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 10, p. 393-404.

FETTER, B. (director del volumen). 1990. *Demography from scanty evidence: Central Africa in the colonial era.* Boulder, Lynne Reinner Publishers.

GEGGUS, D. 1989. «Sex ratio, age and ethnicity in the Atlantic slave trade: data from French shipping and plantations in the eighteenth century». *Journal of African History* (Cambridge), n.º 30.

HARMS, R. 1981. *River of wealth, river of sorrow: the central Zaire basin in the era of the slave trade and the ivory trade 1500-1891.* New Haven, Yale University Press.

INIKORI, J. E. 1976. «Measuring the Atlantic slave trade: an assessment of Curtin and Anstey». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 17, n.º 2, p. 197-233.

—. 1982. Introduction. En: J. E. Inikori (director del volumen), *Forced migration.* Londres.

—. 1987. «Slavery and the development of industrial capitalism in England». *Journal of Interdisciplinary History* (Cambridge), vol. 17, p. 771-793.

—. 1988. «The sources of supply for the Atlantic slave exports from the bight of Benin and the bight of Bonny (Biafra)». En: S. Daget (director del volumen), *De la traite à l'esclavage.* Nantes, vol. 2, p. 25-43.

KEA, R. A. 1982. *Settlements, trade, and politics on the seventeenth century Gold Coast.* Baltimore, BKs Demand. (John Hopkins Studies in Atlantic History and Culture.)

KLEIN, M. A. 1987. «The demography of slaves in Western Sudan: the late nineteenth century». En: D. Dennis, D. D. Cordell, J. W. Gregory (director del volumen), *African population and capitalism: historical studies.* Boulder, Westview Press, p. 50-61.

LAW, R. 1991. «The slave coast of West Africa, 1550-1750: the impact of the Atlantic slave trade on an African society». *Studies in African Affairs* (Oxford, Clarendon Press).

LIVINGSTONE, D. 1874. *The last journal of David Livingstone in Central Africa.* En: Horace Waller (director del volumen). 2 vol., Londres.

LOVEJOY, P. E. 1982. «The volume of the Atlantic slave trade: a synthesis». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 23, p. 473-501.

LOVEJOY, P. E.; BAIER, S. 1975. «The desert-side economy of the Central Sudan». *International Journal of African Historical Studies,* n.º 7, p. 551-581.

LOVEJOY, P. E.; HOGENDORN, J. S. 1993. *Slow death for slavery: the course of abolition in Northern Nigeria, 1897-1936.* Cambridge, Cambridge University Press.

MCDANIEL, A. 1994. *Swing low, sweet chariot.* Chicago, University of Chicago Press.

MANNING, P. 1981. «The enslavement of Africans: a demographic model». *Canadian Journal of Africa Studies,* vol. 15, p. 499-526.

—. 1988. «The impact of slave trade exports on the population of the Western coast of Africa, 1700-1850». En: S. Daget (director del volumen), *De la traite à l'esclavage,* 2 vol., p. 111-134.

—. 1990. *Slavery and African life: occidental, oriental and African slave trades.* Cambridge, Cambridge University Press.

MANNING, P. *African population in the slave trade era.* (Estudio en ejecución.)

MANNING, P.; GRIFFITHS, W. S. 1988. «Divining the unprovable: stimulating the demography of the Atlantic slave trade». *Journal of Interdisciplinary History* (Cambridge), vol. 19, p. 177-201.

MASON, M. 1973. «Captive and client labour and the economy of the Bida Emirate, 1857-1901». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 14, p. 453-471.

MEILLASSOUX, C. 1983. *Women and slavery in Africa.* Madison, Robertson et Klein.

—. 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent.* París, Presses Universitaires de France.

MIERS, S.; ROBERTS, R. (director del volumen). 1988. *The end of slavery in Africa.* Madison, University of Wisconsin Press.

MILLER, J.-C. 1982. «The significance of drought, disease and famine in the agriculturally marginal zone of West-Central Africa». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 22, p. 17-61.

—. 1988. *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830.* Madison, University of Wisconsin Press.

NACHTIGAL, G. 1971. *Sahara and Sudan.* 4 vol. Londres, Humanities Press International.

NORTHRUP, D. 1978. *Trade without rulers: precolonial economic development in South Eastern Nigeria.* Oxford, Clarendon Press.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1975. «Captifs ruraux et esclaves impériaux du Songhay». En: C. Meillassoux (director del volumen), *L'esclavage en Afrique précoloniale.* París, Maspero, p. 99-134.

PATTERSON, K. D. 1988. «Epidemics, famines, and population in the Cape Verde islands, 1580-1900». *International Journal of African Historical Studies,* n.º 21, p. 291-313.

RENAULT, F. 1989. «The structures of the slave trade in Central Africa in the nineteenth century». En: W. G. Clarence-Smith (director del volumen), *The economics of the Indian ocean slave trade in the nineteenth century.* Londres, p. 146-165.

ROBERTSON, C.; KLEIN, M. (eds). 1983. *Women and Slavery in Africa.* Madison, University of Wisconsin Press.

RODNEY, W. 1966. «African slavery and other forms of social oppression on the upper Guinea coast in the context of the Atlantic slave trade». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 7, p. 431-443.

—. 1972. *How Europe underdeveloped Africa.* Kent, Howard University Press.

SEARING, J. F. 1993. *West African slavery and Atlantic commerce: the Senegal river valley, 1700-1860.* Cambridge, Cambridge University Press.

SHERIFF, A. 1987. *Slaves, spices and ivory in Zanzibar: integration of an East African commercial empire into the world economy, 1770-1873.* Ohio, Ohio University Press.

THORNTON, J. 1977. «An eighteenth-century baptismal register and the demographic story of Manguenzo». En: C. Fyfe; D. McMaster (directores del volumen), *African historical demography,* vol. 1, Edimburgo, p. 405-415.

—. 1981. «The slave trade in eighteenth century Angola: effects of demographic structures». *Revue canadienne des études africaines,* vol. 14, p. 417-427.

—. 1988. «The art of war in Angola, 1575-1680». *Comparative Studies in Society and History,* vol. 30, p. 360-378.

VANSINA, J. 1992. *Paths in the rainforest.* Madison, University of Wisconsin Press.

# La ruta mental del esclavo: breves reflexiones partiendo de la situación actual de los pueblos negros

Joseph Ki-Zerbo

La trata de esclavos no se debería considerar ni como una peripecia trágica aislada, un asunto ya archivado, ni como una especie de condición crónica invocada y evocada con una delectación morbosa rayana en el masoquismo. Pero, ¿es esto posible?

Lo que es cierto es que, en la actualidad, cuando se anima, e incluso se fuerza a los africanos a cerrar el paréntesis del pasado y a integrarse en la economía mundial, fuera de la cual no hay salvación (¿integración o integrismo?), sólo se logra traerles malos recuerdos.

¿Qué integración? ¿Y en beneficio de quién? No son preguntas metafísicas. Desde hace siglos, la integración provocada o forzada de África en la economía mundial se ha hecho bajo el signo de la explotación y de la dominación: ¿integración «del caballo al jinete»? Y la condición del caballo es muy superior a la del esclavo integrado en la economía de la plantación...

La emigración de los europeos ha sido celebrada en términos líricos o épicos, especialmente por Luis de Camoes (1525-1580) y José María de Heredia (1842-1905):

«Como un vuelo de gerifaltes, fuera del osarío natal,
Cansados de llevar sus miserias altivas...»

Así eran los «conquistadores». Este tipo de migración no tenía nada que ver con la Ruta del Esclavo. La emigración-ruptura de los europeos desembocaba en la inmigración-estructura, con la creación, en otro continente, de estados-naciones hermanos, erigidos sobre las ruinas de las entidades autóctonas, ya fuera en América, África o Asia. No se puede por lo tanto establecer un paralelismo entre esta migración y la hemorragia plurisecular del continente africano, «utensilio» favorito de Occidente, «madera de ébano», «mineral negro»,[1] madera de obra y madera de fogón para el «comercio triangular».

1. Esta expresión es del poeta haitiano René Depestre.

La línea quebrada del itinerario negro-africano es única en su género. La historia de África[2] sigue siendo, pese a los esfuerzos denodados de la UNESCO por reconstruir esta evolución que es la más larga del mundo, poco y mal conocida, por culpa de los mismos dirigentes africanos. Sobre todo, no hay que equivocarse de objetivo ni de adversarios. La historia de África no debe ser un muro de lamentaciones, sino un carburante de la conciencia colectiva que impulse a los pueblos hacia su autorrealización.

Aunque la trata de negros es un fenómeno con fechas y lugares determinables, es difícil situarla estrictamente en un tiempo y un espacio limitados. En efecto, su alcance fue planetario, aunque sólo sea por las múltiples diásporas que generó y por las economías que favoreció o arruinó. Su permanencia en el tiempo es un problema que no se puede limitar a las repercusiones ecológicas, demográficas, económicas, etc., que todavía marcan como estigmas los paisajes, el perfil de la pirámide demográfica o la estructura de los desequilibrios del mal-desarrollo.

La trata de esclavos resuena todavía hoy como un toque fúnebre y siniestro en los entresijos de la conciencia y del subconsciente de los pueblos. Ya en el siglo XIX, se celebró con gran boato su abolición, gracias a las generosas campañas de algunos humanistas a los que hay que rendir homenaje. Se aplaudió el final de un *exodus* genocida continental y se decidió que la solución estaba en la integración (¡ya entonces!) de África en el mundo, gracias al comercio legítimo.

Ahora bien, desde el siglo XV y durante cuatro siglos, los europeos se contentaron, siguiendo la inercia del comercio transahariano medieval y del mercantilismo ambiente, con recoger productos raros y preciosos, teniendo en cuenta su relación peso/valor. A este respecto, la «madera de ébano» ocupaba, es sabido, el primer lugar.

En una segunda etapa, con la llegada del capitalismo industrial, empezaba la época de explotar a África de otra manera: «aboliendo» la esclavitud y desarrollando la industria minera (50% de las exportaciones africanas en 1913), así como los cultivos más rentables y necesarios para el aprovisionamiento de las fábricas europeas; aprovechando de los africanos, no solamente en su función de productores, sino también de consumidores y de mercado. Los territorios serán conquistados y ocupados y las mejores tierras expropiadas para garantizar mejor este aprovisionamiento. No es casualidad que el Reino Unido, primera potencia industrial de la época, esté, en este ámbito, a la vanguardia tanto por la acción como por el discurso ideológico: abolición de la esclavitud, «comercio lícito», formulación de las tesis sobre el deber de Occidente partiendo del doble mandato que las «potencias» se habían dado a sí mismas en la Conferencia de

2. La *Historia General de África* ha sido publicada por la UNESCO en ocho volúmenes, en inglés, francés y árabe. Tres volúmenes de la versión en español se encuentran aún en preparación.

Berlín (1884-1886), a saber, llevar a los africanos los beneficios de la civilización material y moral, y explotar las riquezas de África. Es a partir de este momento cuando Lord Lugard propondrá el sistema de la *Indirect Rule* para que el mandato de explotación no oculte el mandato civilizador.

Paralelamente también, no es casualidad si África del Sur, que era la mejor dotada para la explotación tal y como se veía entonces, fue la primera en experimentar el auge de su industria minera, pero también la primera en acusar la incompatibilidad entre el mandato de explotación y el de civilización.

Con la colonización, ya no era el africano el que era vendido o comprado a granel, sino solamente su fuerza de trabajo, por una especie de refinamiento del «mineral negro». Así pues, la colonización, con una duración aproximada de un siglo, pero extendida en todo el espacio africano, va a arrancar de los africanos casi tantas horas de trabajo como la trata de esclavos en cuatro siglos. En el Congo leopoldiano, por ejemplo, toda la población estaba sometida a la colecta del caucho en las condiciones sangrientas que conocemos. La cosecha duró tanto tiempo que el cálculo de los costes la hacía preferible a cualquier aportación técnica y esto hasta en pleno siglo XX, desde las especias del tiempo de las carabelas hasta la nuez de karité de la era atómica. Durante siglos, la inversión en África ha sido inferior al mantenimiento mismo del aliento del trabajador africano. Para poner a éste último a trabajar, se desplegó todo un arsenal jurídico, administrativo, financiero y policial: trabajo forzado, «trabajo obligatorio», impuesto de persona, desarrollo de nuevas necesidades, monetarización, intercambio desigual, ajuste estructural, etc.

En la actualidad, el capitalismo financiero ha dado lugar a una economía ampliamente especulativa, electrónica, muy desconectada de la producción de los bienes; no se deja gran cosa a África como «parte del mercado» en el plano cuantitativo (1,5% del mercado mundial). Pero, sobre todo, cualitativamente y en términos estructurales, el papel y la función de casi todos los países africanos no han cambiado esencialmente. La estructura de la balanza comercial o de pagos no ha variado.

Hoy, como ayer, exportamos casi únicamente productos brutos. Son rarísimas las excepciones a esta regla y la liberalización apenas deja otras oportunidades que no sean la erradicación de las unidades nacionales de producción o su integración en las empresas madres extranjeras o transnacionales.

El obrero africano, dedicado a los juegos de apuestas y que conoce el pedigre de los caballos que corren en Longchamps o en Chantilly mejor que las realidades de su propio país o incluso de su familia, el plutócrata africano que transfiere a los bancos del Norte el patrimonio de su país, y los parlamentarios africanos que liquidan el patrimonio de sus pueblos en privatizaciones impuestas por las instituciones financieras internacionales participan en esta economía «minera» que no ha variado en lo esencial desde el siglo XV. En términos de historia estructural, el perfil sistémico de las relaciones de África con las «poten-

cias» no ha cambiado desde hace medio milenio: por supuesto, la «madera de ébano» ha cambiado de presentación, de condiciones... pero, como ha señalado el Secretario General de la Organización de la Unidad Africana (OUA), la existencia de flujos netos de capitales de África hacia Europa demuestra que la sangría continúa. También están presentes los negreros: son los vendedores o traficantes de armas como en el siglo XVII, los expertos financieros cargados de informes, de tecnologías «de punta» y de «condicionalidades». El reyezuelo africano, socio privilegiado y actor inevitable, también suele estar presente.

Del intercambio desigual pasamos a menudo a una etapa todavía más grave para nuestros micro-espacios nacionales: el no-intercambio, que significa el vacío laboral para una gran parte de la juventud negra africana, diplomada o no. La leche y la carne subvencionadas de los países europeos vienen a reducir a la nada la fuerza de trabajo y la experiencia de los trabajadores del Sahel.

El final de la Ruta del Esclavo no es el callejón sin salida del Muro de las Lamentaciones, ni una ruptura radical, físicamente imposible por otra parte, pues los satélites y la televisión por cable no conocen el no-alineamiento. Lo que se impone es más bien un cambio radical, primero en el ámbito de las mentalidades, una revolución copernicana en las conciencias, una media vuelta ética y cultural, apoyada en algunas condiciones estructurales e infraestructurales. Pero, ¿cambiar de vía para ir donde? «No hay viento favorable para el que no sabe adonde ir», decía Séneca.

Conocerse a sí mismo y saber adonde se va. Éstos son los imperativos más inmediatos para salir de la Ruta del Esclavo.

En el plano metodológico, será preciso distinguir entre la «historia-ciencia» y la «historia-conciencia». La historia-ciencia implica la investigación de los hechos y la historia interpretativa: la lectura de los hechos. En cuanto a la historia-conciencia, garantiza una superación (¡no una abolición!) de la ciencia tendente a una dignificación del pasado con miras a un futuro al que el pasado y el presente le sirven de fertilizante.

Si es así, la Ruta del Esclavo debe llevarnos fuera de los espacios de la servidumbre, de la conciencia de la desgracia y de la derrota, lejos incluso de lo que Aimé Césaire llamó «la noche cimarrona rezonga de sal amarga; la noche del negro abotargado y del perro». Es por esto que liberar los espíritus, como lo entendió la intuición genial de los fundadores de la UNESCO, es la primera fase de este *exodus* salvador que sucede al éxodo violento y caníbal impuesto a decenas de millones de africanos.

Hoy en día, es la historia-conciencia la que llama a los ciudadanos del mundo. ¿Cómo hacer salir la caravana humana de la Ruta del Esclavo de la supremacía del tener, del saber y, finalmente, del poder? Una de las vías principales de esta problemática es el desarrollo endógeno, que empieza por una conversión de los espíritus a la democracia en lo cotidiano y de la integración africana. Todo lo demás no son más que lágrimas de cocodrilo en el río pantanoso

de la violencia humana, bruta o «legal». De nada sirve llorar. Un proverbio africano dice: «¿Para que sirve llorar bajo la lluvia? Nadie se dará cuenta!» Nosotros decimos: «desarrollo endógeno».

En efecto, es preciso entender que la Ruta del Esclavo no puede ser nunca la misma que la de sus amos. No es a base de «alcanzar» a marcha forzada, ni de un mimetismo simiesco como igualaremos a los que están «adelante»; nunca se ha visto que los vagones pasen a la locomotora. Tenemos que convertirnos en locomotora, aunque sólo sea en nuestro propio espacio y tomando el atajo de nuestra propia personalidad.

La trata del negro es la cosificación de una de las variedades de nuestra especie, única y común. Como prueba, basta con el famoso contrato de la Compañía de Cacheu y de Cabo Verde, en 1690, que obligaba a recoger cada año, 10.000 toneladas de negros, equivalentes a una determinada suma de «piezas de India», unidades de cambio de la mercancía humana.

En efecto, el negro ha sido valorado en moneda de cambio con fracciones y múltiplos del negro-patrón («la pieza de India») que vale, por ejemplo, una mujer y dos adolescentes. Este valor contable no tiene absolutamente nada que ver, por supuesto, con el valor jurídico y ético de toda persona humana. Para determinados servicios especializados, se le amputarán las partes que interfieren con dicho servicio: los genitales para los eunucos, la lengua para un servicio doméstico mudo, los brazos y las piernas en caso de intentos de fuga, etc.

La trata de negros ha durado tanto tiempo que el negro será por definición sinónimo del esclavo. En el *Dictionnaire universel français* de 1709, negro significa: «Esclavo que se saca de la costa de África».

Se comprende, pues, que por iniciativa del presidente Moshud Abiola, del «Grupo de personas eminentes», la OUA reclame reparaciones por los perjuicios causados al continente negro. No se trata solamente de daños económicos y materiales, sino, sobre todo, de afrenta ética mayor, no solamente a la variedad negra del *homo sapiens,* sino a todo el conjunto de la especie humana. La lucha del esclavo es una lucha por el hombre. Esto es lo que entendió bien el Papa Juan Pablo II cuando pidió «perdón a África» públicamente en Gorea.

Mientras no haya este reconocimiento oficial de una falta histórica y fundamental a la especie, como ha ocurrido con otros genocidios sistemáticos, las rutas del esclavo proliferarán todavía por el mundo.

Sin embargo, en última instancia, todo queda en manos del propio esclavo: su futuro y el de su amo.

De hecho, la imagen de uno mismo y la imagen de los demás son los mayores tiranos y los primeros libertadores. La imagen de sí y para sí, la conciencia de sí y para sí son el capital más precioso. Los parámetros económicos por sí solos no representan más que una parte muy pequeña de la realidad africana. Ahora bien, en el continente africano la imagen colectiva de sí y de los demás sigue siendo borrosa y equivocada. Esta imagen es dislocada, en el plano social, por

las desigualdades crecientes pero estériles (contrariamente a lo que ocurre en otras partes) porque no son dinamizantes (riqueza sin acumulación).

Además, esta imagen está desgarrada en el plano étnico, por las fronteras. La identidad antigua se pierde mientras que la nueva, la del estado-nación, sigue siendo embrionaria o está aprisionada entre las comunidades de base y los espacios geo-culturales o los mastodontes económicos de envergadura planetaria.

El verdadero desarrollo, que consiste en salir de uno mismo para ir hacia uno mismo en un nivel superior gracias a los intercambios con los demás, está bloqueado en África. ¿Cómo desarrollarse si uno no se conoce a sí mismo? Ahora bien, conocerse es aprehenderse y asumirse a uno mismo en tanto que memoria y en tanto que proyecto.

En el exterior, la imagen de África, de la que somos responsables, suele ser negativa. El hecho de descalificar a los africanos como consustancialmente ineptos para el desarrollo, el hecho de obligarles, prácticamente, a darse la espalda a sí mismos para acceder al «desarrollo», conlleva numerosas y, a veces, monstruosas contradicciones: la ayuda concebida como un hacerse cargo de un continente declarado inútil y al que, por esta razón, se le exime de hacer los esfuerzos necesarios para desarrollarse; la mirada de los demás genera en muchos africanos unos complejos paralizantes, y esta falta de seguridad aumenta el círculo vicioso del estancamiento.

En efecto, el primer paso hacia el verdadero desarrollo es la confianza en uno mismo.

Cada vez que los jóvenes africanos, oprimidos por el peso de la conciencia oscura y desgraciada, se preguntan: «¿somos malditos?», continúan por la Ruta del Esclavo.

Cada vez que un dirigente africano prefiere recurrir a los servicios de un «expatriado», que le parece en principio más fiable, y desconfía de sus propios compatriotas, aunque sean expertos entre los expertos, está hundiendo a su pueblo en el callejón sin salida de la ergástula.

Cada vez que los intelectuales africanos prefieren citar una y otra vez los paradigmas con los que los pueblos amos han amueblado su cerebro, en lugar de tomar el penoso atajo de la reflexión autónoma y de la invención, del viaje y la ascesis iniciáticos, la Ruta del Esclavo es aún un largo camino para ellos.

Innumerables son todavía los africanos que van siguiendo, de grado o por fuerza, la senda de la esclavitud impuesta por tiranos autóctonos o extranjeros. Los reyezuelos indígenas, del mismo color que sus súbditos, son en muchos sentidos todavía más temibles. Pero les ocurre, como antaño, que son incorporados a las hordas de los que ellos han vendido.

Demasiados negros hacen esta ruta con la risa cómplice o la sonrisa cínica e irresponsable de los que no tienen que dar cuentas a nadie, pues faltan las instancias de la memoria y del proyecto colectivo... Falta también el tribunal de la conciencia sorda, muda y ciega.

Los pueblos están demasiado oprimidos para materializar un gran paso adelante.

Los dirigentes suelen ser demasiado astutos o estar demasiado atontados para aflojar las riendas de la sociedad civil.

¿Qué hacer? Cambiar de ruta. Tomar, si es posible por «las armas de la razón» y, si es necesario, por «la razón de las armas» pacíficas del pueblo, la primera salida.

# La condición de los esclavos en las Américas

Paul E. Lovejoy

## La importancia del componente africano

Como especialista en la esclavitud en África y en la trata de esclavos, me voy a permitir hacer algunas sugerencias acerca de los ejes y temas que convendría estudiar con preferencia dentro de las futuras investigaciones que se lleven a cabo sobre la condición de los esclavos en las Américas. Este tema tan vasto puede ser abordarlo desde distintos puntos de vista; se podrían estudiar, principalmente, las condiciones de vida materiales de los esclavos africanos en las Américas, sus condiciones de trabajo, su estado de salud u otros muchos aspectos de su existencia de seres humanos reducidos al rango de esclavo-ganado. Aunque algunas de estas cuestiones hayan sido ya objeto de estudios profundos, esperamos que las investigaciones futuras vengan a enriquecer considerablemente nuestro conocimiento colectivo de la esclavitud. Además, el punto de vista de un especialista en África sobre estas cuestiones haría posibles las comparaciones que permitirían aprehender mejor los orígenes de los esclavos africanos.

Por otra parte, gracias a los métodos y a los resultados de las investigaciones que se han realizado en los últimos decenios sobre la historia de África, se podría estudiar la condición de los esclavos en las Américas con mucha más eficacia de lo que se ha hecho hasta el presente. Así, hoy se puede distinguir mejor la identidad de los esclavos que fueron llevados de África a las Américas, es decir, los negros que fueron reducidos a la esclavitud en las Américas, y que se pueden considerar como africanos y no simplemente como personas llevadas por la fuerza lejos de África. Debemos entender que los africanos de las Américas, pese a la opresión a la que estaban sometidos, contribuyeron activamente a una nueva definición de su identidad cultural y social. Al insistir en los individuos que constituían la población de esclavos, considero la

evolución de la diáspora africana desde una perspectiva «afrocentrista» de tipo histórico.

El paradigma de acción es un punto importante que hay que considerar si se quiere descifrar la historia de los africanos fuera de África. Naturalmente, los investigadores, al estudiar los movimientos de resistencia, han tenido en cuenta normalmente las acciones conscientes de los esclavos y han enriquecido nuestro conocimiento de la religión, de las expresiones culturales (sobre todo de la música, de la cocina, de la patronimia, etc.) y de las relaciones sociales (parentesco, etnicidad y amistades hechas a bordo de los barcos negreros). Antes, estos rasgos culturales se interpretaban como «supervivencias» de una civilización africana original, a la vez inmutable e intemporal.[1] Sólo recientemente los investigadores han empezado a interpretar estos rasgos de la cultura de los esclavos como decisiones más o menos conscientes de los propios individuos, que dejaron aflorar en sus experiencias colectivas las especificidades culturales e históricas susceptibles de dar un sentido a su esclavitud en las Américas. Las prácticas esclavistas eran de una extrema brutalidad: algunos morían sin siquiera haber tenido intercambios continuados con sus compatriotas, pero la mayoría lograron, mejor o peor, en un contexto de servilidad o de libertad, crear unas comunidades y, por lo tanto, un sentimiento de identidad y de pertenencia étnica. Estas formas de acción, que no se reducían a simples actos de resistencia individuales y colectivos, exigían transponer y adaptar el mundo africano de la época al mundo americano; por lo tanto, no se pueden confundir con simples «supervivencias» de un lejano pasado africano. Pese a la «muerte social» como dice Orlando Patterson[2], los esclavos supieron crear un nuevo mundo social inspirado en su experiencia africana anterior, pero adaptada al presente. Los horrores de la esclavitud, la marcha forzada hasta los puertos negreros y el trauma del viaje atlántico afectaron sin ninguna duda a la salud mental y física de los esclavos, pero no tanto como Stanley Elkins ha dicho.[3] Si bien su condición de hombre-ganado falseó las condiciones de su renacimiento tras la llamada «muerte social», no obstante, muchos esclavos africanos fueron lo suficientemente fuertes para participar en la «Guerra de 200 años», también recordada por Patterson.[4]

Así, sería útil estudiar la condición de los esclavos en las Américas desde una perspectiva africana, aunque los esclavos negros de la época no tuvieran una perspectiva panafricana de su condición en el sentido actual del término. La soli-

1. La investigación de las «supervivencias» o «africanismos» se asoció primero con las investigaciones antropológicas de Melville J. Herskovits (1941) y de Roger Bastide (1971). Para tener un ejemplo reciente de esta tendencia, ver Joseph E. Holloway (1990).
2. Orlando Patterson (1982).
3. Stanley Elkins (1964).
4. Orlando Patterson (1970), p. 289-325.

daridad que representa el panafricanismo se tiene que estudiar desde un punto de vista histórico en épocas y lugares diferentes. Mi idea es que muchos esclavos, quizá incluso la mayoría, interpretaban su vida presente como una historia que les era personal, lo que puede explicar que la orilla africana del Atlántico tuviera siempre un sentido para ellos. Ellos seguían siendo, ante sí mismos, africanos, cualquiera que fuera su manera de reinterpretar esta identidad étnica (nago, coramantee, mandingue, pawpaw, etc.), religiosa (musulmana, kongo-cristiana, animista) o de otro tipo. A la luz de esta interpretación, hay que analizar las tentativas de un regreso a África por barco o por el camino más corto del suicidio.

Al hacer hincapié en el contexto africano de la identidad de los esclavos, entendemos de distinta manera el proceso de criollización en el régimen esclavista. Sidney Mintz y Richard Price, en su estudio, que constituye una autoridad, atribuyen a la mezcla de culturas una función primordial en la formación de la nueva identidad criolla. En mi opinión, subestiman las experiencias vividas en África por los futuros esclavos. Al hacer hincapié en el proceso de criollización, minimizan la continuidad entre África y las Américas. Desde el momento en que se admite la importancia del componente africano, la criollización de las poblaciones esclavas o libres del continente americano aparece como una fusión dinámica de culturas –europeas y africanas. El África que impregnó la mentalidad criolla no era estática ni estaba fosilizada, como fijada en un pasado antropológico; el África que cada esclavo llevaba consigo a las Américas era, por el contrario, el producto del contexto histórico específico que le había moldeado o conformado.

## Problemas de metodología

Como los esclavos negros interpretaban a veces su experiencia americana en relación con el mundo africano de antes, para una buena comprensión de la época es esencial recordar las condiciones políticas, económicas y sociales que reinaban entonces en los territorios de los que procedían. Eran muchos los que trataban de encontrar un sentido a su opresión en los referentes religiosos y sociales importados de África. Las condiciones de la esclavitud se definían a bordo de los barcos, en la venta en subastas, en las minas y plantaciones, pero la manera de los esclavos de vivir estas pruebas dependía por igual de sus raíces africanas y de sus nuevas condiciones de trabajo en América. Lograr distinguir o delimitar esta transposición de una experiencia pasada a una experiencia presente es, desde luego una tarea difícil, pero hay que estudiarla de la misma manera que la que viven todos los inmigrantes, sean voluntarios o involuntarios.

En primer lugar, conviene estudiar por separado los desplazamientos complejos y a menudo mal conocidos de los individuos entre el lugar de su captura y

el puerto negrero, y después de allí a los diferentes lugares del continente americano. Para hacer esto, hay que estudiar sobre todo las características demográficas de la trata de esclavos, ámbito en el que se han hecho progresos considerables en los últimos veinticinco años, desde el estudio innovador de Philip D. Curtin.[5] Pese a los análisis y revisiones permanentes, no se conocen con suficiente certeza los orígenes regionales de los esclavos para períodos concretos y según la edad y el sexo. Pero sí es ya posible correlacionar estos datos cifrados con los acontecimientos políticos locales y con los factores económicos, al menos de forma somera.[6] Poco importa la opinión que se tenga sobre estas cifras –que pueden parecer elevadas o insignificantes–, pues en cualquier caso, no pueden dar cuenta de los terribles sufrimientos que tuvieron que soportar los individuos que fueron víctimas de la trata transatlántica. Nos podemos basar en relatos biográficos y en su análisis sociológico para obtener datos estadísticos complementarios que permitirán entender no solamente de dónde procedían los esclavos, sino también cómo fueron sometidos. Estos datos deberían ayudarnos a distinguir el proceso por el cual se formaron las nuevas comunidades e identidades en las condiciones de esclavitud. En cambio, el análisis demográfico puede enriquecer nuestro conocimiento sobre los orígenes regionales y étnicos de la población de esclavos embarcada para las Américas, mostrando así a los investigadores las líneas de investigación más interesantes. Así pues, los datos estadísticos son útiles para determinar por qué, cuándo y cómo fueron sometidos los negros, y pueden contribuir indirectamente a arrojar luz sobre diferentes aspectos de su historia personal, especialmente de las razones por las que fueran capturados y deportados. Su identificación étnica y religiosa, después de su llegada a suelo americano, solía estar condicionada por las experiencias comunes vividas en el momento de la captura, del traslado a la costa o de la travesía transatlántica. Por eso, para poder distinguir los rasgos africanos de la identidad de los esclavos, es imprescindible conocer profundamente sus experiencias entre el momento de su captura y el de su emigración forzosa. Los elementos subyacentes que participan de esta identidad estaban íntimamente imbricados con la historia de las regiones, de los estados, y de los lugares concretos, de manera que hay que conocer la historia local con el mayor detalle posible. La tarea consistente en reconstruir la historia local incumbe a todos los historiadores de África

5. El estudio de Philip D. Curtin (1969) ha sido revisado, ampliado y desarrollado con regularidad. La unificación de los diversos estudios estadísticos que se está realizando actualmente en el W. E. B. Du Bois Center, en la Universidad de Harvard, forma parte de la prolongación de este trabajo. Para un análisis reciente, ver Paul E. Lovejoy (1989), p. 365-394.
6. Entre los primeros estudios que trataron de correlacionar la trata de esclavos con los acontecimientos ocurridos en África, ver Paul E. Lovejoy (1983) y Patrick Manning (1990).

y, evidentemente, no está relacionada únicamente con el estudio de la esclavitud y de la trata, pese a la importancia de la trata transatlántica en el estudio del pasado de África. Este trabajo de reconstrucción histórica que actualmente se realiza, tanto en universidades nacionales de África como por investigadores de todo el mundo, es de una tal amplitud, que es como para intimidar a especialistas y profanos. Los especialistas en la esclavitud en el continente americano, que pocas veces se arriesgan a cruzar el Atlántico para encontrar la tierra de los antepasados, se enfrentan a un problema especial debido a la rápida evolución y al aumento de documentos y análisis. De todos modos y pese a las dificultades, tan importante es estar al corriente de los avances en el conocimiento de la historia de África como de los relativos a Europa. Para estudiar la esclavitud en el continente americano con todo el rigor científico necesario, hay que estudiar dos diásporas, así como sus relaciones con las culturas y las sociedades de los países de origen, tanto africanas como europeas, y sus mutuas relaciones. Desgraciadamente, como es sabido, la vertiente africana, contrariamente a la europea, ha sido constantemente olvidada en los estudios.

La metodología que conviene seguir para demostrar los vínculos activos existentes entre África y América tiene que extender, en primer lugar, nuestros conocimientos sobre la historia africana y aplicar las técnicas clásicas para reconstruir el pasado de los africanos llevados a la fuerza a las Américas. Es lamentable que este enfoque, de puro sentido común, se haya descuidado. Algunos de los mejores trabajos formulan hipótesis sobre el pasado africano que ignoran los principios básicos del análisis histórico clásico, especialmente la importancia primordial de la cronología, el estudio de los cambios en el tiempo, la crítica de todas las fuentes disponibles, la prohibición de interpretar, a la luz de un pasado remoto, acontecimientos y fenómenos ocurridos con posterioridad y otros aspectos de la disciplina que se enseñan o se deberían enseñar en prácticamente todos los cursos de introducción a la historia. Debido al menosprecio de estos principios fundamentales del análisis histórico, los estudios sobre la esclavitud suelen estar llenos de generalizaciones sin fundamento histórico sobre la naturaleza del pasado africano. Citaremos, a modo de ejemplo, el tratamiento de la religión y el de la etnicidad, que son dos de las muestras más patentes del historicismo. Los datos antropológicos del siglo XX sobre el pensamiento y las prácticas religiosas africanas no son de gran ayuda para explicar la religión de los esclavos, igual que el cristianismo de finales del siglo XX, con toda su complejidad, no nos orienta sobre el cristianismo del tiempo de la esclavitud. De la misma manera, no se puede, querámoslo o no, emplear las denominaciones de grupos étnicos del siglo XX para hablar de los que existían en los siglos XVII y XVIII. En efecto, términos como yoruba e igbo, por poner los dos ejemplos más importantes, no existían en África en la época de la trata transatlántica. Parecen haber hecho su aparición en el contexto de la trata propiamente dicha.

Las sutilidades de la historia religiosa africana no salen a la luz, por diversas razones, la más importante de las cuales es que se han hecho pocos estudios sobre este importante tema, salvo en lo que concierne al islam. En lugar de exponernos las diferentes interpretaciones de la religión en épocas y lugares diferentes, así como las relaciones entre la religión, la ideología y las estructuras políticas, se nos presenta la «religión africana tradicional» como algo estático, compartido por vastas regiones del continente; se reúnen las observaciones hechas en épocas y lugares muy diferentes para fabricar una tradición común de una legitimidad relativa, puesto que se trata de un concepto general y no validado.[7] De esto se deduce que la historia religiosa de los africanos del golfo de Benin, del golfo de Biafra, del Congo y del interior de Angola se ha reducido al concepto –desprovisto de significado– de «tradicional». Por el contrario, el cristianismo en el continente americano está tratado íntegramente en toda su complejidad pero, hasta hace poco, la contribución africana a la propagación del cristianismo entre los esclavos de América estaba todavía muy poco estudiada.[8] Hay que aplicar al estudio de la tradición religiosa africana las mismas reglas de reconstrucción histórica que las empleadas para analizar la influencia de las misiones y la evangelización en América. La batería de análisis antropológicos de la religión del siglo XX no se puede aplicar al siglo XVIII sin riesgos considerables y, desde luego, de ninguna manera absteniéndose de buscar confirmación en documentos de la época. Desgraciadamente, los especialistas en la esclavitud en el continente americano, en general, no han procedido de esta manera.[9] El resultado es un mal análisis antropológico y un análisis histórico todavía más mediocre. Repitámoslo: el estudio crítico de la condición de los esclavos debe partir de África y debe ser realizado recurriendo a métodos de análisis histórico tan rigurosos como los empleados en los demás terrenos de la historia.

7. Hasta fecha reciente, se podía justificar en parte la falta de todo análisis de la expresión y de la experiencia religiosa en África durante el período de la exportación de esclavos, debido a la falta de estudios históricos hechos por historiadores africanos, pero ya no es el caso actualmente. Ver, por ejemplo, el excelente trabajo de investigación de Robin Law (1991).
8. Ver John Thornton (1992). Aunque, a veces, este autor vaya demasiado lejos en su argumentación sobre la cristianización de los africanos del interior de la parte occidental de África central antes de su llegada a América.
9. Incluso estudios tan clásicos como el de Eugene Genovese (1974) caen en esta trampa. En consecuencia, la yuxtaposición de la tradición religiosa africana y de la conversión al cristianismo no es una herramienta apropiada para estudiar el desarrollo de la cultura de los esclavos. El defecto de este método es que no permite entender las principales evoluciones que han intervenido en la reconstrucción histórica de la función de la religión en África en el contexto específico de la trata de esclavos.

Uno de los ámbitos de análisis que se presta especialmente a las generalizaciones sin fundamento histórico es el de los temas relacionados con la etnicidad.[10] Con algunas excepciones, los que han estudiado la esclavitud en el continente americano generalmente han tratado la etnicidad como un elemento estático de la cultura de los esclavos. Las categorías étnicas existentes en el siglo XX se han traspuesto con frecuencia a la época de la esclavitud, de manera que la identidad étnica no se puede interpretar en el verdadero contexto político y social de entonces. Michael Mullin, por ejemplo, está seguramente en lo cierto cuando señala que el término tribal no es ya «correcto», aunque no por las razones que supone, y, desde luego, el término etnicidad no es un eufemismo para sustituir a tribal, como él pretende.[11] El concepto de etnicidad es un instrumento especialmente valioso para descifrar el pasado, pues abarca un fenómeno complejo que está relacionado con situaciones históricas muy precisas. ¿Qué pensar del hecho de que las comunidades de negros marrones en Jamaica[12] pertenezcan mayoritariamente a los grupos akan o coramantee, o que los instigadores de protestas entre los esclavos de Bahía fueran con frecuencia de origen yoruba o nago?[13] Dado que las denominaciones de los grupos étnicos no tenían sentido más que en relación con otras categorías étnicas, hay que valorar su importancia teniendo en cuenta los muros que separaban las diferentes categorías étnicas entre sí, especialmente los aspectos políticos, religiosos y económicos de sus diferencias y cómo han evolucionado en el tiempo. Las raíces africanas constituían también con seguridad un elemento esencial de la definición de estas comunidades y sus relaciones con África, lejos de ser estáti-

10. Muchos estudios tratan de la etnicidad, aunque pocas veces de manera detallada y, normalmente, sin profundizar en la significación de las diferentes identidades étnicas que coexistían en África y en América en la época. Ver, por ejemplo, Daniel C. Littlefield (1981) y Peter H. Wood (1975). La clasificación de los datos demográficos, sobre todo la identificación étnica de los esclavos de las Antillas británicas, fue realizada por Barry Higman (1984), pero el significado de las diferentes denominaciones de los grupos étnicos está todavía sin terminar de estudiar. Del mismo modo, David Geggus (1989, p. 23-44) utilizó los registros de las compañías marítimas y de las plantaciones a fin de identificar el reparto étnico, pero sin analizar en detalle los orígenes históricos de cada grupo en África; Mary Karasch (1987) estudió la etnicidad en Rio de Janeiro, pero se trata también de un estudio estático. Igualmente, Gwendolyn Midlo Hall identificó el origen de muchos esclavos de Louisiana en el siglo XVIII y trató de establecer una correlación entre la evolución de la identidad bambara en Louisiana y la historia del Sudán occidental a lo largo del mismo período. Su línea de trabajo es prometedora y contrasta con los muchos errores y el tratamiento superficial de la etnicidad en el estudio de Michael Mullin (1992).
11. Michael Mullin (1992), p. 14.
12. Monica Shuler (1970), p. 8-31; ver también Mavis C. Campbell (1990).
13. Ver el excelente estudio de João Jose Reis (1993).

cas, hacían que, en general, se estuviera al tanto de lo que pasaba al otro lado del Atlántico.

Antes de la abolición de la trata transatlántica continuaban llegando de África nuevos cautivos, propagando así en las comunidades de esclavos las informaciones e ideas nuevas que debían ser asimiladas de unas formas que hoy no conocemos exactamente. En los desplazamientos de los antiguos esclavos antes de la abolición, y sobre todo después, se mantuvieron estos contactos. Un nago de Bahía a principios del siglo XIX no era comparable a un yoruba de África occidental, pero descubrir por qué era así y lo que significaban estas denominaciones en la época es un trabajo esencial que, cuando se haga, será de gran ayuda para todos los análisis de la condición de los esclavos.

## Retrato de esclavos

Las informaciones biográficas de algunos esclavos pueden enriquecer el análisis de la etnicidad, de la religión y de la cultura. Está admitido en general que estas fuentes son importantes, no sólo para estudiar la condición de los esclavos a partir de su llegada a las Américas, sino también para entender los orígenes africanos de su cultura y de su identidad. Las crónicas históricas están salpicadas de relatos de príncipes y mercaderes prósperos que se encontraron en América tras haber sido secuestrados, capturados en una razia, o apresados «injustamente». Algunos ejemplos han sido comprobados,[14] pero me parece que su significación en la formación de la identidad de los esclavos y de su comunidad está todavía por determinar. Ahora bien, la tarea de recoger estas informaciones no ha hecho más que empezar. Los registros de las plantaciones, los anuncios aparecidos en los periódicos u otras fuentes de información tienen que ser examinados de nuevo para ver su contenido africano, pues algunos datos esenciales de la historia de África, que tienen un sentido para los especialistas, escapan totalmente a los no-especialistas.

Algunas veces las condiciones de la captura y de la exportación de los esclavos son fáciles de reconstruir y otras son muy confusas. Lo que es seguro es que hay una cantidad considerable de documentos esperando ser analizados. Incluso las biografías bien conocidas que nos han sorprendido por su singularidad, piden una lectura más atenta, ya sean las de musulmanes eruditos que impresionaron a sus amos menos eruditos que ellos, o las que relatan encuentros casuales entre mercaderes europeos, mercaderes africanos y príncipes que habían hecho en otro tiempo negocios juntos, en particular las biografías de jóvenes precoces

14. Se puede encontrar un excelente conjunto de relatos en Philip D. Curtin (1967). Ver también el estudio, subestimado durante mucho tiempo, de Allan D. Austin (1984).

que se ganaron los favores de unos amos también fuera de lo común, o de otros casos insólitos. La mayoría de estas biografías son sobre todo de hombres. Dado que los amos y los administradores se aprovecharon ampliamente de los favores de las mujeres africanas, resulta extraño que haya tan poca información sobre la vida de las mujeres.

Cuando los abolicionistas europeos empezaron a ayudar a los esclavos liberados, y dado que los domésticos gozaban de mejor condición, estas biografías se multiplicaron. Desgraciadamente para nosotros, que estamos interesados en el aspecto africano, suelen ser de individuos nacidos en suelo americano. Además, la publicidad dada a estas historias trágicas para servir a la causa abolicionista tuvo generalmente el efecto de ocultar las huellas del pasado africano, salvo que sirvieran para destacar el «despertar espiritual» de los esclavos tras su conversión al cristianismo. Estas historias, publicadas o no, pueden, no obstante, enseñarnos mucho sobre la importancia de los vínculos entre las experiencias vividas por los esclavos en América y sus recuerdos africanos.

Para descifrar estos documentos biográficos se hacen necesarias nuevas técnicas de análisis, sobre todo cuando proceden de testimonios de individuos nacidos en suelo americano y no africano. Los datos lingüísticos, los nombres africanos, las costumbres sociales relativas al nacimiento, al matrimonio y a la muerte, así como otros elementos diversos, pueden revelarnos una relación con África, pero hay que poner el máximo cuidado en su significación. En todos estos temas, como hemos dicho anteriormente, el método debe basarse en un sólido conocimiento del contexto africano de la época.[15] Es muy importante en muchos casos examinar cómo la experiencia africana se tornó tradición en las Américas. Los nombres de persona, las prácticas religiosas y otros rasgos del pasado africano –los elementos calificados como «supervivencias» por las generaciones anteriores de investigadores– pueden proporcionar llaves que inesperadamente abran puertas que dan a África. El descubrimiento fortuito de un nombre musulmán, por ejemplo, puede muy bien revelar una tradición islámica que, sin él, habría pasado desapercibida.[16] A medida que los elementos culturales se amalgamaban con la tradición, cambiaban de significado y ésta es la razón por la que es tan importante hacer la distinción entre todo un conjunto de significados posibles en el análisis de los diferentes rasgos específicos: lo que esto revela del pasado y las relaciones con África, cómo un rasgo cultural, por ejemplo, se convirtió en un medio de transmisión de la tradición, cómo se separó de la realidad

15. Para un estudio preliminar de una muestra de 108 esclavos llevados a la fuerza a América desde el centro de Sudán durante la primera mitad del siglo XIX, ver mi estudio titulado «Background to rebellion: the origins of muslim slaves in Bahia», en: Paul E. Lovejoy y Nicholas Rogers (1994), p. 151-180.
16. Allan Austin (1993), p. 205-219. Señalemos la tesis doctoral de Peter Caron sobre los esclavos musulmanes de Louisiana en el siglo XVIII, de próxima aparición.

histórica para adquirir una dimensión mítica, cómo, por último, los europeos deformaron, simplificaron o alteraron de una manera u otra el sentido de los documentos analizados.

## La resistencia a la esclavitud y el movimiento abolicionista

El aspecto africano se evidencia claramente en un número de actos ejemplares de resistencia, de los que se puede hacer una nueva interpretación a la luz de las investigaciones complementarias realizadas en África y tras haber tomado en consideración los problemas de metodología que plantea su interpretación. Como señaló Eugene Genovese, a raíz de la Revolución Francesa y de la supresión de la esclavitud en Santo Domingo,[17] se produjo un cambio fundamental en las formas de resistencia de los esclavos, según él. Antes de 1790, los esclavos se inspiraban generalmente en su pasado africano para organizar su resistencia, pero después, a causa de la criollización de las comunidades de esclavos, éstos se fueron dejando ganar poco a poco por las ideas revolucionarias procedentes de Europa. Dos observaciones a esta interpretación se imponen. En primer lugar, Genovese y los demás investigadores que retomaron su argumentación no conocían muy bien la historia de África y, debido a este hecho, la imagen que dan de la contribución africana al movimiento de resistencia es bastante vaga. En segundo lugar, la influencia africana siguió siendo preponderante en la lucha contra la esclavitud bien pasado el año 1790, sobre todo en Brasil y Cuba. Pese a estas reservas, Genovese hizo hincapié en una tendencia importante: la fusión compleja de las experiencias africanas y europeas por el atajo del proceso de criollización. Nadie duda que las fuerzas que motivaron e inspiraron el movimiento de resistencia a la esclavitud fueron evolucionando de manera progresiva.

La rebelión era un acto fundamentalmente político, pero, dejando a un lado los pocos trabajos que recuerdan la influencia de los orígenes africanos de los esclavos en sus decisiones de conspirar, muy pocos autores han tratado de establecer el paralelismo entre la resistencia de los esclavos en el continente americano y lo que ocurría en África. Sin embargo, hay ejemplos que demuestran que estas relaciones eran evidentes, como el caso de la rebelión de los negros en Brasil en 1835. Los esclavos musulmanes originarios del centro del Sudán, muchos de los cuales habían sido capturados en el *djihad* lanzado con ocasión de la fundación y de la expansión del califato de Sokoto, fomentaron esta rebelión, que estalló después de casi treinta años de fuerte descontento entre la población de esclavos y de antiguos esclavos de Bahía, en particular entre los identificados

17. Eugene D. Genovese (1979).

como procedentes de nagos y/o de los musulmanes.[18] En mi opinión, la rebelión de esclavos musulmanes de Ilorin en 1817, y más tarde otra vez a principios de los años 20 del mismo siglo que prolongaba el *djihad,* fue para los yoruba musulmanes de Bahía una fuente de inspiración mucho más probable que la rebelión de los esclavos de Santo Domingo. Además, el hecho de que una gran proporción de la población musulmana de Bahía parece haber estado formada por presos políticos deportados a las Américas deliberadamente del califato de Sokoto, pone bien de manifiesto la importancia de las estrategias de acción y viene a apoyar nuestra hipótesis.[19] Hay que destacar que estos actos de resistencia se produjeron bastante después de la Revolución Francesa y son por lo tanto más fáciles de interpretar en referencia a la tradición del *djihad* en África occidental que a las corrientes revolucionarias de Europa.

Como muestra este ejemplo, se pueden emplear informaciones fácilmente accesibles para analizar en profundidad la condición de los esclavos y su manera de afrontar su trágico destino. La rebelión de los negros fue desde luego uno de los actos más desesperados de resistencia a la esclavitud, pero mi objetivo es más bien llamar la atención sobre las informaciones que se pueden emplear para descifrar el componente africano en la condición de los esclavos. Los testimonios frecuentes sobre las medidas de represión adoptadas tras las rebeliones, así como sobre la lucha contra las fugas, permiten no solamente analizar la resistencia misma, sino también aprehender las identidades culturales y las expresiones de solidaridad comunitaria.

Las relaciones entre el movimiento abolicionista y la resistencia de los africanos a la esclavitud son un punto controvertido. El abolicionismo se asocia generalmente con el pensamiento europeo, especialmente con las ideas expresadas por los pensadores del Reino Unido del Siglo de las Luces. David Brion Davis y otros investigadores han propuesto un análisis útil, y lúcido, de este fenómeno, pero en las premisas de una gran parte de su análisis olvidan a los propios esclavos.[20] Hasta los especialistas de África han subestimado sin querer la importancia del pensamiento y de la acción abolicionistas negros. Así, Martin Klein afirma que: «Nada prueba [...] que esta esclavitud haya sido seriamente discutida en niguna región del mundo antes del siglo XVIII. El movimiento abolicionista se inició por un cambio en la conciencia europea.»[21] El atribuye este cambio al

18. J. J. Reis (1993).
19. Conviene destacar que mi interpretación del componente africano en la rebelión de los negros está más próxima a la primera interpretación de Raymundo Nina Rodrigues (1932), p. 93-120 y Pierre Verger (1968) que a la de João José Reis (1993). Ver Paul E. Lovejoy y Nicholas Rogers (1994), p. 167-171.
20. David Brion Davis (1966).
21. Martin A. Klein (1994), «Slavery, the international labour market and the emancipation of slaves in the nineteenth century», en: Paul E. Lovejoy y Nicolas Rogers, p. 201.

Siglo de las Luces, ignorando así la evolución de las ideas que se producía en los esclavos y antiguos esclavos en las Américas.

De todas formas, como ha hecho valer Hilary Beckles, hubo un «movimiento antiesclavista indígena» entre los africanos de América. Dicho de otra forma, el abolicionismo fue tanto un fenómeno europeo como una reacción de los negros contra la esclavitud y, por consiguiente, los estudios clásicos que presentan al movimiento abolicionista exclusivamente como un movimiento europeo blanco sólo ofrecen una versión de los hechos.[22] Falta por determinar cómo los africanos que fueron reducidos a la esclavitud en América cambiaron de opinión sobre la esclavitud, especialmente sobre una institución de servidumbre que era aceptable en África y con la cual muchos africanos habían estado en contacto incluso antes de su propio sometimiento, pero que no era ya aceptable en el continente americano. Las condiciones de la esclavitud en América eran tales que el marco ideológico que la justificaba engendró la doctrina abolicionista.

Así, la evolución progresiva de las formas de resistencia, a lo largo de la cual las experiencias históricas africanas y europeas terminaron por mezclarse, suscitó finalmente un movimiento que trataba de abolir la esclavitud misma. Las causas de este acontecimiento fundamental estaban en relación directa tanto con las condiciones de los esclavos en las Américas como con el advenimiento del Siglo de las Luces en Europa. Mientras que la esclavitud era corriente en África, la oposición a la institución esclavista parece haberse limitado en lo esencial, en este continente, a las reglas islámicas que prohibían someter a musulmanes (reglas que no se solían respetar) y a las acciones individuales de esclavos descontentos.[23] Es seguro que muchos esclavos que permanecieron en África ponían en cuestión también ellos su propio sometimiento y, según algunas indicaciones, parece que una parte de los africanos llevados a la fuerza a las Américas habían sido vendidos porque, siendo ya esclavos, habían dado quebraderos de cabeza a sus amos africanos. Igual que en el continente americano, las fugas de esclavos y otros actos de resistencia eran corrientes en África. Pero se hacía un esfuerzo por limitar los abusos, sobre todo comprando a los miembros de una misma familia y liberando a los cautivos a cambio de un rescate. Pese a esta tradición de resistencia, cuyo origen se remonta a África, las experiencias de los

22. Hay que oponer el estudio de Hilary Beckles (1990), p. 1-19 a los de David Brion Davis (1966) o de Robin Blackburn (1988). Igualmente, Seymour Drescher (1987) plantea sus cuestiones sobre la historia de la abolición de tal manera que no menciona para nada la contribución africana al movimiento antiesclavista.
23. La resistencia a la esclavitud en África anterior al final del siglo XIX ha sido estudiada apenas, pero se puede consultar mi estudio «Fugitive slaves: resistence to slavery in the Sokoto caliphate», en: Gary Y. Okihiro (1986), p. 71-95 y «Problems in slave control in the Sokoto caliphate», en: Paul E. Lovejoy (1986), p. 235-272.

hombres, mujeres y niños reducidos a la esclavitud antes de su llegada a las Américas no les habían inspirado, generalmente, ideas abolicionistas.

El nuevo desarraigo que originaba la travesía del océano y la humillación de los estereotipos raciales que se les aplicaban en las Américas modificaron radicalmente la opinión de muchos esclavos sobre la institución de la esclavitud. Individuos que hasta entonces no se habían hecho notar por su oposición al principio de la esclavitud debían luchar entonces de tal forma para sacudirse el yugo de la esclavitud en América, que muchos de ellos se hicieron enemigos acérrimos de esta institución. En América, esta resistencia adquirió otras dimensiones, sobre todo por el hecho del carácter racial de la esclavitud. Esta diferencia fundamental con la esclavitud tal y como se practicaba en África fue apareciendo poco a poco aunque la categorización racial se iniciara muy pronto. Algunos actos de resistencia reunieron a obreros irlandeses «comprometidos», a esclavos africanos y a prisioneros amerindios pero estas alianzas duraron muy poco.[24]

## Conclusión

He dedicado este artículo a estudiar la condición de los esclavos africanos en las Américas y he optado por dar preferencia a un tema de estudio injustamente desdeñado hasta ahora: la identidad africana de los esclavos mismos tal y como surge del contexto histórico del período en el que vivían. Para orientar mejor la reflexión, quiero subrayar el lugar central que ocupa África en la experiencia de los esclavos. Si doy más importancia a África es para que se vea mejor la importancia de los actores. Desde luego, sí se suele oír que los esclavos contribuyeron activamente a conformar las sociedades del continente americano, y los estudios dedicados a los movimientos de resistencia suelen dar cuenta de su papel activo, pero mi argumento es que no se podrá valorar plenamente que los africanos fueron los artífices de su propio destino, pese a todas las hipotecas que la esclavitud hacía pesar sobre él, mientras no se conozcan mejor las experiencias vividas por los esclavos en la misma África. Los africanos no se conformaron con mantener algunas «supervivencias» culturales pintorescas y simbólicas, sino que aportaron también verdaderos conceptos e interpretaciones vivas de su triste condición. La manera en la que éstos fueron después interpretados en América es la base de la contribución africana al proceso de criollización, de resistencia y de adaptación a la experiencia de la esclavitud.

Para orientar las futuras investigaciones, propongo que se vuelvan a estudiar las informaciones que los investigadores desdeñaron por no tener ningún sentido para ellos. Hay que reunir, confrontar, cotejar y analizar los datos biográfi-

24. Hilary McD. Beckles (1994), p. 36-51.

cos con la ayuda de especialistas en la historia de la época y de la región de la que procedían los esclavos africanos. Estos datos biográficos, aunque estén dispersos y puedan parecer insuficientes en el contexto de otras investigaciones, son demasiado abundantes para que los investigadores los recojan a título individual. Esta cantidad de informaciones sólo podrá ser reunida por medio de una vasta campaña internacional basada en la colaboración de los investigadores. Un hecho igualmente importante es que los detalles de estas «supervivencias» culturales –nombres, atributos culturales, relaciones de parentesco, prácticas religiosas, etc.– tienen que ser recogidos *in situ,* es decir registrados tal cual, en su contexto, para que los especialistas en historia africana tengan la posibilidad de discutir los diferentes significados que se pueden atribuir a los datos recogidos.

Las fuentes orales son también primordiales; los investigadores ya han recogido, en estos últimos decenios, muchos datos de este tipo siguiendo métodos científicos. Quedan por analizar otros muchos todavía, también transmitidos por tradición oral, especialmente de las familias de los descendientes de esclavos y que han sido reunidos por diversos observadores contemporáneos. Asimismo, actualmente, continúa la recolección de datos complementarios. A causa de su diversidad, su volumen y su dispersión, es urgente reunir informaciones sobre las fuentes mismas de estos datos o conservarlas en lugares adecuados. Además, debido a la complejidad de la metodología necesaria para el examen de estos documentos, este trabajo se debería llevar a cabo concertadamente por especialistas en África e investigadores que trabajen en América. Las nuevas investigaciones deberían referirse esencialmente a los descendientes de los antiguos esclavos que volvieron a África y a otros grupos de esclavos identificables que conservaron el rastro de su historia familiar.

Convendría también otorgar preferencia en las investigaciones a los lugares y monumentos de África, así como a toda la documentación oral y escrita que explica su significado. Quiero decir los lugares africanos adonde volvieron los esclavos liberados, a los que hay que añadir los cementerios y lugares de peregrinaje religioso situados en suelo americano. Las relaciones que se logren poner de manifiesto entre estos diferentes lugares y los relatos históricos serán muy variables. Las actividades culturales, sobre todo los carnavales y los seminarios yorubas que actualmente se organizan en Cuba, también ofrecen posibilidades de identificar y aislar los vínculos históricos que siguen existiendo entre africanos de América y africanos de África. Nuestro objetivo es claro: poner de manifiesto las relaciones fecundas existentes entre África y América durante la época de la esclavitud y después de su abolición, de manera que se pueda rectificar el análisis hecho por los historiadores que, hasta ahora, han estudiado los vínculos entre Europa y América considerándolos fuera de contexto y prestando a África una atención sólo marginal. Repitámoslo: la condición de los esclavos en el continente americano estuvo determinada tanto por la reinterpretación de los conceptos y de las instituciones procedentes de África, como por la opresión y la

economía europeas. A pesar de su migración forzada y su sometimiento, los esclavos fueron verdaderos actores en la definición de su nueva identidad afroamericana. Al crear nuevas comunidades o al integrarse en las ya formadas en las plantaciones existentes, se llevaron consigo irremediablemente una parte de África a las Américas.

# Bibliografía

AUSTIN, A. D. 1984. *African muslims in antebellum America: a sourcebook*. Nueva York, Garland.

—. 1993. «Islamic identities in Africans in North America in the days of slavery (1731-1865)». *Islam et société au sud du Sahara,* n.º 7.

BASTIDE, R. 1971. *African civilizations in the new world.* Nueva York, Harper and Row.

BECKLES, H. McD. 1990. «Caribbean anti-slavery: the self-liberation ethos of enslaved Blacks». *Journal of Caribbean History* (Bridgetown, Barbados), vol. 22, n.º 1/2.

—. 1994. «The colours of property: Brown, White and Black chattels and their responses to the colonial frontier». *Slavery and abolition* (Londres), vol. 15, n.º 2.

BLACKBURN, R. 1988. *The overthrow of colonial slavery,* 1776-1848. Londres, Verso.

CAMPBELL, M. C. 1990. *The Maroons of Jamaica, 1655-1796.* Trenton, Africa World Press.

CURTIN, P. D. 1967. *Africa remembered: narratives of West Africans from the era of the slave trade.* Madison, University of Wisconsin Press.

—. 1969. *The Atlantic slave trade: a census.* Madison, University of Wisconsin Press.

DAVIS, D. B. 1966. *The problem of slavery in Western culture.* Ithaca, Cornell University Press.

DRESCHER, S. 1987. *Capitalism and antislavery: British mobilization in comparative perspective.* Oxford, Oxford University Press.

ELKINS, S. 1964. *Slavery. A problem in American institutional and intellectual life.* Chicago, University of Chicago Press.

GEGGUS, D. 1989. «Sex ratios, age and ethnicity in the Atlantic slave trade: data from French shipping and plantation records». *Journal of African Study,* n.º 30.

GENOVESE, E. D. 1974. *Roll Jordan roll: the world the slaves made.* Nueva York, Vintage Books.

HERSKOVITS, M. J. 1941. *The myth of the negro past.* Nueva York, Harper and Bros.

HIGMAN, B. W. 1984. *Slave populations of the British Caribbean, 1807-1834.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

HOLLOWAY, J. E. 1990. *Africanisms in American culture.* Bloomington, University of Indiana Press.

KARASCH, M. 1987. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850.* Princeton, Princeton University Press.

LAW, R. 1991. *The slave coast in West Africa, 1550-1759.* Oxford, Oxford University Press.

LITTLEFIELD, D. C. 1981. *Race and slaves: ethnicity in the slave trade in colonial South Carolina.* Baton Rouge, Louisiana State University Press.

LOVEJOY, P. E. 1983. *Transformation in slavery: a history of slavery in Africa.* Cambridge, Cambridge University Press.

—. 1986. *Africans in bondage: studies in slavery and the slave trade.* Madison, University of Wisconsin Press.

—. 1989. «The impact of the Atlantic slave trade on Africa: a review of the literature». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 30, n.º 3.

LOVEJOY, P. E.; ROGERS, N. 1994. «Background to rebellion: the origins of Muslim slaves in Bahia». En: *Unfree labour in the development of the Atlantic world.* Londres, Frank Cass.

MANNING, P. 1990. *Slavery and African life.* Cambridge, Cambridge University Press.

MINTZ, S.; PRICE, R. 1992. *The birth of African-American culture: an anthropological perspective.* Boston, Beacon Press. [Publicado en 1976 en Filadelfia con el título *An anthropological approach to the Afro-American past.*]

MULLIN, M. 1992. *Africa in America: slave acculturation and resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831.* Urbana y Chicago, University of Illinois Press.

OKIHIRO, G. Y. 1986. *In resistance: studies in African Caribbean and Afro-American history.* Amherst, University of Massachusetts Press.

PATTERSON, O. 1970. «Slavery and slave revolts: a socio-historical analysis of the first maroon war, Jamaica, 1655-1750». *Social and Economic Studies,* vol. 19, n.º 3.

—. 1982. *Slavery and social death.* Cambridge, Harvard University Press.

REIS, J. J. 1993. *Slave rebellion in Brazil: The Muslim uprising of 1835 in Bahia.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

RODRIGUES, R. N. 1932. *Os Africanos no Brasil.* São Paulo, Editora Nacional.

SCHULER, M. 1970. «Akan slave rebellions in the British Caribbean». *Savacou,* n.º 1, p. 8-31.

THORNTON, J. 1992. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680.* Cambridge, Cambridge University Press.

VERGER, P. 1968. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos des XVII^e et XVIII^e siècles.* La Haya, Mouton.

WOOD, P. H. 1975. *Black majority: negroes in colonial South Carolina from 1670 through the Stone rebellion.* Nueva York, Knopf.

# Esclavitud y sociedad en el Caribe (1900-1930)[1]

Francisco López Segrera

En el presente trabajo intentamos dar algunas claves para la comprensión de la estructura social en el Caribe. Para lograr este fin estableceremos algunas analogías y diferencias entre aquellas naciones de independencia temprana, bien de colonización española (Cuba), o de colonización francesa (Haití) y otras de independencia tardía (Jamaica). Además, pese a los limites de espacio, trataremos de complementar el método comparativo con breves estudios de casos de la sociedad caribeña en las primeras décadas del siglo XX y de su peculiar estructura de clases, remontándonos a sus antecedentes en el siglo XIX.

A continuación señalamos algunos rasgos comunes que han dado un sello específico a la estructura social del Caribe.

Su incorporación al sistema capitalista internacional con carácter de periferia exportadora de productos primarios mediante economías de plantaciones con mano de obra esclava, lo cual ha dejado impresa su huella en la estructura de clases. Esto, independientemente de las distintas fechas de abolición de la esclavitud: en Haití en 1791-1804; en las colonias inglesas en 1834-1838; en las colonias franceses en 1848; en las holandeses en 1863; en Puerto Rico en 1873-1876 y en Cuba en 1882-1886.

A una estructura económica extravertida, desde fuera y hacia afuera, corresponde una estructura de clases similar: clases dominantes subordinadas.

En la cúspide de la pirámide social se encuentran los dueños y representantes del capital extranjero y, asociados a ellos, los blancos criollos. Esto ha dado lugar a la formación de bloques corporativos de poder de carácter antinacional, en tanto las ganancias las derivan de su servicio a la estructura metropolitana colonial o neocolonial de dominación.

1. El presente trabajo es una síntesis del artículo escrito a solicitud de la UNESCO para su *General History of the Caribbean,* en procseso de publicación.

Las masas negras, por regla general, están excluidas del control de la gran industria, el comercio y las finanzas. Y sufren del doble efecto de una estructura social clasista y discriminatoria, lo cual se refleja en su participación principalmente como suministradores de fuerza de trabajo no calificada.

La estructura económica de las islas del Caribe da lugar a una estructura social donde la migración hacia los Estados Unidos de América reduce en el área metropolitana el coste de la mano de obra en los niveles inferiores de calificación: el desempleo de Haití, Jamaica, Puerto Rico, Santo Domingo da lugar a una corriente migratoria que beneficia a los empleadores estadounidenses.

Lo esencial para la comprensión de la estructura clasista del Caribe no es solo el estudio simplista de los elementos de origen, sobre todo africano, sino más bien las relaciones específicas que se desarrollaron en los distintos tipos de plantaciones caribeñas.

En la economía de las plantaciones se conformó una estructura de clases a partir de las siguientes analogías: se produce la apropiación de grandes extensiones de tierras por europeos y/o criollos blancos, los que se erigen en aristocracia terrateniente exportadora de un número reducido de materias primas. Se establecen barreras sociales de gran rigidez –más laxas en el Caribe español– entre los plantadores y su mano de obra libre y/o esclava. La barrera social es reforzada por la racial, surgida durante la esclavitud y que persiste tras la abolición.

Entre los rasgos que diferencian las estructuras sociales de las distintas naciones del Caribe podríamos señalar:

a) Una independencia tardía –salvo el caso atípico de Haití y el caso colonial *sui generis* de Puerto Rico– en el Caribe no español, es expresión, y a la vez causa, de una menor cristalización nacional, por el carácter absentista de estas colonizaciones y por las dificultades que puso el sistema para la liberación de los esclavos, impidiendo la integración de las masas negras a la vida económica y social en un grado mucho mayor a lo ocurrido en el Caribe español.
b) La independencia tardía del Caribe no español y el carácter de transición no violenta implicó una internalización del modelo político metropolitano a diferencia de lo ocurrido en el Caribe español.
c) Cada potencia colonial –Inglaterra, Francia, Holanda, España– ha dejado una huella peculiar en la estructura económica, política, cultural y clasista de cada nación, independientemente de sus analogías. Por esta razón, hay diferencias importantes entre la estructura de clases en Cuba y en Jamaica o Haití en el período de 1900 a 1930 que abarcara nuestro estudio.

Dos clásicos en el análisis sociológico del Caribe se han referido a la relación entre composición social y étnica. Según Gérard Pierre Charles, «la composición social fue marcada en menor o mayor grado por el fenómeno racial. Siendo blanca la clase esclavista y negra la masa esclavizada, las contradicciones de

clases se expresaron por lo general bajo la forma de conflictos raciales. El dominio existencial del blanco le vino de su poder de regir la existencia del negro. Estos estatus respectivos hicieron que el conflicto fundamental amo *versus* esclavo se imbricara carnalmente con el antagonismo racial y todo un abanico de prejuicios mutuos, los cuales, quedaron plasmados en normas legales, religiosas y étnicas. La racionalización ideológica de estas normas convirtió el factor racial en elemento de distinción de la condición social, transfiriendo el antagonismo entre opresores y oprimidos en conflicto entre estratos sociales de diferente color de piel. Esta incidencia del factor social adquirió su propia autonomía como instancia de contradicciones sociales, matizando todos los conflictos de clase con un grado de antagonismo racial».[2]

Según Mintz, «la composición 'racial'» del Caribe es sumamente diversa. Primeramente, la variedad fenotípica de los pueblos del Caribe no es usual, debido a las circunstancias de la inmigración y de la extensión del período colonial de las diferentes sociedades. En segundo lugar, los códigos de relaciones sociales que tipifican a estas sociedades tienen en cuenta la variedad fenotípica, pero cada una emplea su código en su propio estilo distintivo. De aquí que, mientras la "raza" es importante en todos lados, su significación y sus usos particulares en la clasificación social varían de una sociedad a otra. Los "mapas" de estas sociedades en términos de "raza" señalan la raza, pero el étnicismo soslaya lo que muchos teóricos dirían que es la base mas obvia y fundamental de la clasificación: la estructura de clases».[3]

## Antecedentes históricos: comparación de la plantación cubana con la haitiana, la sureña y la de las Sugar Islands

El análisis de los países con economía de plantaciones ilustra claramente cómo el subdesarrollo de estos países es, esencialmente, el resultado de la explotación de las metrópolis. Los mercantilistas europeos fundamentaban la riqueza nacional en la capacidad de venta al extranjero de las mercancías de sus manufacturas y colonias. Organizaron, por lo tanto, un sistema de explotación basado en el suministro a las colonias de mano de obra esclava y manufacturas a precios elevados, y extracción de materia prima de ellas para ser procesada en sus nacientes industrias. Las plantaciones de azúcar, algodón e índigo, existentes en el Caribe durante el siglo XVII, abastecieron de materia prima barata a las incipientes

2. Gérard Pierre-Charles (1981), p. 5.
3. Sidney Mintz (1974), p. 52.

manufacturas capitalistas; este suministro, conjuntamente con la trata de esclavos, jugó un papel decisivo en la acumulación de capitales necesaria para financiar la revolución industrial.[4]

«El comercio triangular le dio un estímulo triple a la industria británica. Los negros eran comprados a cambio de manufacturas británicas; transportados a las plantaciones donde producían azúcar, algodón, índigo, melasa y otros productos tropicales, cuya transformación creaba nuevas industrias en Inglaterra, mientras que la manutención de los negros y sus dueños en las plantaciones proveía otro mercado para la industria inglesa, la agricultura de Nueva Inglaterra y la pesca de Terranova. Hacia 1750 era difícil hallar algún pueblo de comerciantes o manufactureros en Inglaterra que no estuviese de alguna manera conectado con el comercio triangular o directo con las colonias. Las ganancias obtenidas proveyeron una de las más importantes corrientes de esa acumulación de capitales que en Inglaterra financió la revolución industrial.»[5]

Por otra parte, para comprender plenamente la singularidad de la plantación cubana, y no solo su tipicidad sociológica, compartida en cierta medida con las plantaciones de Haití, las Sugar Islands y del sur de los Estados Unidos, debemos hacernos las preguntas siguientes: ¿Por qué la economía de plantaciones se desarrolló en Cuba a pesar de la metrópoli –como han afirmado Humboldt y Moreno Fraginals– y no gracias a ella como, por ejemplo, en Virginia y Barbados? ¿Por qué la economía cubana de plantaciones no implicó la aniquilación total del proceso de diversificación sino que, por el contrario, coexistió con él, aunque menoscabándolo y supeditándolo a la plantación? ¿Por qué casi toda la mano de obra esclava de Haití, Virginia y Barbados estaba empleada en las plantaciones, mientras que en Cuba menos de la mitad de la población esclava trabajaba en ellas? ¿Por qué en las Antillas inglesas y francesas no se desarrolla el proceso de constitución de la nacionalidad, salvo en el caso de Haití, en el grado que ocurre en Cuba?

Mientras que la política económica del pujante mercantilismo inglés en el siglo XVII le permitió organizar partes de su imperio colonial en función de su desarrollo económico capitalista, la miopía de España en lo que respecta a la política económica, conjuntamente con la crisis que sufrió esta nación en el siglo XVII, le impidió organizar su imperio colonial para propiciar el desarrollo de sus manufacturas y para llevar a cabo una acumulación originaria que le permitiese luego financiar su revolución industrial, En Cuba, el proceso de desarrollo autónomo que ocurre en el siglo XVII creó intereses nacionales vinculados al desarrollo económico de la isla que, aunque incipientes, impidieron la total absorción del país por la economía de plantaciones.

4. Francisco López Segrera (1972), p. 125.
5. Eric Williams (1964), p. 52.

«De modo que, mientras en las demás Antillas el latifundio azucarero florecía, y después de un corto período de rápido desarrollo, la población blanca acaparaba la tierra y sustituía al pequeño cultivador independiente por el esclavo, produciendo la decadencia irremediable de las islas, en Cuba, a la inversa, los Cabildos se apropiaban y dividían la tierra entre los vecinos, creándose una numerosa clase de propietarios rurales, nativos o criollos, con muy hondas y muy firmes raíces en el suelo.»[6]

Por el contrario, el proceso de constitución de la plantación en Barbados y demás Sugar Islands reprodujo un ciclo funesto cuyas características eran: «Acaparamiento de tierras por los plantadores más acomodados –en su mayoría absentistas–, eliminación de las pequeñas y medianas propiedades, emigración de los cultivadores blancos, importación de esclavos en gran escala.»[7]

Hay factores que explican la diferencia cualitativa entre la sociedad cubana y las sociedades que se constituyen en las colonias inglesas: el acaparamiento de la tierra jamás alcanzó en Cuba el grado que alcanzó en Barbados, pues los fuertes intereses ganaderos de oriente y Camagüey, aunque puestos al servicio de las plantaciones de occidente como suministradores de carne, no pudieron ser despojados de sus tierras hasta después de la Guerra de los Diez Años. La pequeña y mediana propiedad no desapareció ni en oriente ni en occidente, pues los vegueros de las cercanías de La Habana, expropiados por los hacendados azucareros, no emigraron como en Barbados, sino que fomentaron sus cultivos en Pinar del Río, lugar donde no había llegado la economía de plantaciones. Así, la diferencia cuantitativa en el grado de extensión de la estructura latifundiaria, y las diferencias cualitativas –propietarios criollos y no absentistas, fuertes intereses ganaderos y fuerte clase media rural– impidieron que Cuba se convirtiese en una plantación con el carácter que tuvo ésta en Barbados, Virginia o Haití. Además, el hecho de que la plantación azucarera en nuestro país fuese en sus orígenes un negocio de propiedad cubana, dio lugar a que los intereses vinculados al mercantilismo español se dedicasen a explotar, no la plantación como totalidad, sino dos de los factores imprescindibles para la producción azucarera, y a los cuales no tenían acceso los criollos: mano de obra e instrumentos de producción. Así, los comerciantes de esclavos, que eran a su vez refaccionistas de los ingenios, se enriquecieron fabulosamente determinando, una vez pasada la coyuntura alcista (1790-1840), el empobrecimiento de la oligarquía criolla. Sin embargo, la imposibilidad del sector exportador, mayoritariamente español, de apoderarse en forma inmediata del negocio azucarero –cosa que no ocurrió hasta después de 1860– hizo posible que en los sectores superexplotados de la Colonia vinculados al desarrollo autónomo –hacendados ganaderos y azucareros de la región oriental, clase media rural y urbana, etc.– cristalizase entre 1762

6. R. Guerra y Sánchez (1970), p. 37-38.
7. *Ibid.,* p. 23.

y 1868 una ideología revolucionaria que los fundió en un solo bloque con los esclavos («Los negros han debido sentir, no con más intensidad pero quizás antes que los blancos, la emoción y la conciencia de la cubanidad» decía Fernando Ortiz) –y el incipiente proletariado al darle expresión política y militar a las ansias libertarias de estas masas superexplotadas. Esto llevó a la oligarquía de la región oriental a liderar la Guerra de los Diez Años (1868-1878) al calor de la cual se borraron las diferencias de color y clase, formándose una ideología separatista. Es decir, que en 1860, cuando ya el capital refaccionista de los comerciantes españoles se ha apropiado de casi la totalidad del negocio azucarero, arrebatándoselo a los cubanos, están altamente potenciados los factores que lucharán, durante treinta años (1868-1898), por la integración de la nación cubana.[8] Sin la presencia de esta disensión entre los dos sectores oligárquicos de la sociedad cubana –comerciantes españoles refaccionistas y hacendados azucareros de occidente– y sin la contradicción antagónica entre el bloque corporativo privilegiado habanero de hacendados criollos y comerciantes peninsulares que apoyaban el *status quo*, y el sector revolucionario de la burguesía de la región oriental que aspiraba a la independencia a través de la lucha armada, y sin la presencia de los demás factores que hemos señalado, Cuba hubiese sido otro Barbados.

En resumen, el desarrollo autónomo alcanzado por Cuba en el siglo XVII, y el apoyo que recibió el desarrollo azucarero por parte de los funcionarios coloniales –durante los gobiernos de Las Casas, Someruelos y el general Cienfuegos, entre 1790 y 1820, se concedieron a los hacendados azucareros de occidente prácticamente todas las demandas formuladas por Arango y Parreño– hasta el advenimiento del régimen de facultades omnímodas durante el gobierno de Tacón (1834), impidió el dominio total de la isla por un solo grupo oligárquico, lo cual hubiese implicado la aniquilación de las clases medias y sectores más débiles de la burguesía, y hubiese convertido la totalidad de la isla en una colonia de plantaciones. Esto tuvo una particular influencia en el uso de la mano de obra esclava, pues la producción destinada a satisfacer la demanda del mercado interno –al cual acudían a buscar muchos productos alimenticios, de vestir, y de otro tipo las clases medias e incipiente proletariado– tanto de carácter rural como urbano, fue realizada por esclavos, dado el carácter altamente rentable de estas actividades, debido a la escasez de mano de obra y a los prejuicios de los blancos con respecto al trabajo manual; prejuicios que dieron lugar a un agudo fenómeno de vagancia.[9]

Un análisis en cifras del papel del esclavo en la economía cubana nos permitirá ver el gradual proceso de integración del negro a la sociedad cubana, independientemente del factor retardatario y desintegrador que representó la econo-

8. Jorge Ibarra (1967).
9. José A. Saco (1963), tomo I, p. 177.

mía de plantaciones con relación a la época anterior de esclavitud patriarcal, a diferencia de lo que ocurrió en las Antillas ingleses y franceses y en el sur de los Estados Unidos, y nos ayudará a comprender el papel decisivo que jugó en la cristalización de la nacionalidad cubana en el siglo XIX a través de las guerras por la independencia.

De manera que, en Cuba, el azúcar jamás absorbió la fuerza de trabajo esclava en la dimensión con que ocurrió en las Antillas francesas e inglesas y en el sur esclavista. Aun en el punto más alto de la esclavitud, a mediados del siglo XIX, la industria azucarera no llegó a controlar la mayoría de la fuerza de trabajo esclava existente en la isla.

Humboldt señalaba cómo, en 1825, de un total de 140.000 esclavos dedicados al trabajo en cultivos de exportación, sólo 66.000 laboraban en plantaciones azucareras. Y cómo de un total aproximado de 260.000 esclavos existentes en la isla, el 28%, es decir, más de 73.000, vivían en las ciudades, realizando en ellas tareas urbanas. Según este autor, «la emancipación, favorecida por la sabiduría del legislador, ha sido en ese punto eficaz ya que ha creado, por hablar solamente de la época actual, más de 300.000 negros emancipados».[10]

Cuando Jameson visitó Cuba en 1820, había en ella 204 iglesias, 42.268 cabañas, 625 ingenios, 229 cafetales, 1.197 potreros, 830 haciendas de crianza, 11.583 estancias y sitios de labor, 1.691 vegas de tabaco y 627.238 habitantes, de los cuales el 40% eran esclavos y el 15% libres de color, es decir, el 55% de la población era de color.[11] El testimonio de Jameson coincide con el de Humboldt, en el hecho de destacar la suavidad de la esclavitud cubana en comparación con los esclavos de otras economías de plantaciones. Según él, «Existen muchas personas de color que han obtenido su libertad gracias a las ganancias suplementarias autorizadas por la ley», y luego han continuado trabajando como pregoneros en el mercado, pequeños comerciantes en tabaco, etc. «Los que residen en el campo difieren poco de la clase más baja de blancos con los que mantienen una camaradería perfecta.»[12] Además, de acuerdo con la ley colonial española «[...] tienen derecho a la emancipación y el dueño no puede negársela. También les está permitido comprar una parte de su libertad, a plazos, de acuerdo con su habilidad, llamándoseles coartados, lo que permite al esclavo trabajar donde y con quien le plazca, pagando a su dueño un real al día por cada cien pesos restantes del plazo que hayan pagado. Muchos, sin estar coartados, son autorizados por sus dueños para trabajar donde quiera en condiciones similares, en cuya forma un esclavo industrioso puede ganar en pocos años lo suficiente para emanciparse.»[13]

10. A. Humboldt (1959), p. 284.
11. Juan Pérez de la Riva (1966), p. 4.
12. Francis Robert Jameson (1966), p. 26.
13. *Ibid.*, p. 27.

Según el censo de 1827, en Cuba había 286.942 esclavos. La mitad de los esclavos, no solo no trabajaban en el azúcar, sino que vivían en las ciudades dedicados a ocupaciones urbanas. Entre 1830 y 1860, con el auge de las manufacturas deformes, cesó esta predominancia del esclavo urbano, pero jamás el azúcar consumió la mayoría de los esclavos.[14]

Según Ramón de la Sagra, el valor y distribución de los esclavos en la industria rural cubana en 1830 era la siguiente:[15]

| Tipo de agricultura | Número de esclavos | Valor de los esclavos (en dólares de los Estados Unidos) |
|---|---|---|
| Plantaciones azucareras | 50 000 | 15 000 000 |
| Plantaciones cafetaleras | 50 000 | 15 000 000 |
| Pequeñas fincas y haciendas ganaderas | 31 065 | 9 319 500 |
| Vegas de tabaco | 7 927 | 2 378 100 |
| TOTAL | 138 992 | 41 697 600 |

En 1860, momento en que se alcanza la cifra más alta de esclavos empleados en la industria azucarera, según Pezuela,[16] el número de esclavos trabajando en plantaciones azucareras ascendía a 150.000. En realidad esta cifra solo representaba el 38% del total de la población esclava y el 24% del total de la población de color.

Las cifras de García de Arboleya[17] en 1855 también nos muestran, como en el punto más alto de la demanda de mano de obra esclava por la industria azucarera, que había 20.000 esclavos urbanos –que representaban el 42% de la fuerza de trabajo adulta urbana trabajando en manufacturas, pues el total de obreros asalariados, blancos y negros, dedicados a estas tareas manufactureras solo ascendía a 32.500. Según el propio autor, solo en la ciudad de La Habana, 400 esclavos trabajaban en la industria del calzado; mientras que, por otro lado, de los 14.000 trabajadores empleados en la industria tabacalera, 4.000 eran esclavos que, bien trabajaban para ellos mismos, o bien habían sido alquilados por sus amos.

Una prueba más de que la economía cubana de plantaciones no aniquiló totalmente la diversificación –como en Virginia, Haití o Barbados– nos la ofrece La Sagra: en 1830, la cuarta parte a la mitad de la población rural esclava trabajaba y vivía en las pequeñas fincas tabacaleras o en las grandes haciendas ganaderas. El peso que aún tenían estas últimas en la economía cubana resultaba ilus-

14. Ramón de la Sagra (1831), p. 7.
15. *Ibid.*, p. 123.
16. Pezuela (1863), tomo I, p. 61.
17. G. de Arboleya (1855), p. 176, 180, 183.

trado por el hecho de que la industria ganadera tenía en esa época el mismo valor que el total de la producción azucarera.[18]

La relativa integración del negro a la sociedad en la economía cubana de plantaciones, en relación con la situación de éste en lugares como Haití, Barbados y Virginia, no quiere decir que en Cuba no hubiese una fuerte discriminación racial en el siglo XIX.

Esta discriminación, paralela al proceso de recrudecimiento del régimen de trabajo esclavo que implicó la economía de plantaciones en contraposición a la esclavitud patriarcal de la época hacendaria, se intensificó después de la criminal matanza de negros denominada Conspiración de la Escalera (1844).[19]

Una vez que hemos abundado en determinadas características de la economía cubana de plantaciones, veamos ahora sus diferencias con Haití y Virginia. La economía de plantaciones de Haití, al igual que en las Sugar Islands, desplazó al colono blanco vinculado al desarrollo de la economía nacional, sustituyéndolo por una exigua elite blanca de propietarios absentistas –que manejaban sus propiedades desde el extranjero a través de administradores y mayorales– y una enorme masa de esclavos. Esto jamás ocurrió en Cuba, debido a la existencia de fuertes intereses nacionales vinculados al desarrollo de la isla, que no pudieron ser desplazados; y a que, en sus inicios, el negocio azucarero fue propiedad de la elite criolla. Una muestra en cifras de la diferencia entre Cuba y Haití nos ayudará a comprender las distintas características de estas dos economías de plantaciones, y las razones del triunfo de la revolución de la masa esclava haitiana contra la elite blanca francesa. En 1790, en Haití había 31.000 blancos, 24.000 negros libres y cerca de 500.000 esclavos africanos. Sin embargo, en Cuba, en 1791, de 272.200 habitantes sólo 138.700 eran negros, ascendiendo el número de blancos a 133.500. La ruina económica de este país produjo en Cuba dos importantes consecuencias: elevó el precio y la demanda del azúcar y el café en el mercado mundial debido a su escasez al fallar la producción haitiana; y dio lugar a una inmigración francesa en la isla que hizo fuertes inversiones de capital en el café, creando las plantaciones de la región oriental.

Una comparación entre la economía cubana de plantaciones y la economía sureña de plantaciones –tomando a Virginia como ejemplo– nos ayudara a comprender mejor las características peculiares del modelo cubano.[20]

En Cuba, la inversión que hacía el dueño de esclavos en enseñarles un oficio, si bien le resultaba altamente rentable, también es cierto que dejaba provisto

18. Ramón de la Sagra (1831), p. 125.
19. Verena Martínez Alier (1968).
20. Herbert S. Klein (1967), p. 163-192. Véanse también los estudios comparados de las estructuras sociales del Caribe de Sidney Mintz, Herbert S. Klein y S. Engerman, en Manuel Moreno Fraginals, M. Moya Pons y S. Engerman (directores del volumen) (1985). Ver también Joel James (1989).

a éste con una preparación que le sería útil para el resto de su vida y, en muchos casos, para comprar su libertad. En Virginia, en cambio, predominaba la mano de obra esclava no especializada empleada directamente en las plantaciones y, además, como la población blanca no tenía prejuicios hacia las labores artesanales, le hacían una competencia tal al negro en estos oficios que lo eliminaban del mercado de trabajo. El conocimiento de un oficio artesanal y la demanda en el mercado de su trabajo especializado hizo que el negro cubano ocupase un sitio vital en el seno de la economía: la sociedad no puede prescindir de él, cosa que sí ocurre en Virginia, y por lo tanto se produce su integración a ella sobre la base de su utilidad e insustituibilidad. Mientras en Cuba se mantuvo un cierto grado de diversificación en su economía y una importante vida urbana, en Virginia se llevó a extremos aberrantes la dependencia de un solo producto –el tabaco– y de la economía de plantaciones: la vida urbana tuvo siempre una importancia secundaria. Mientras en Virginia en 1790 el 72% de los esclavos y en 1860 el 73% laboraban en las plantaciones, en Cuba, en cambio, en 1830 sólo estaba empleada en las plantaciones el 17% de la fuerza de trabajo esclava. En 1846 esta cifra subió al 18%; y en 1860, que alcanzó su punto más alto, sólo el 38% de los esclavos estaban empleados en el azúcar, y solamente alrededor del 40 al 45% del total de la fuerza de trabajo desempeñaba sus tareas en las plantaciones –de azúcar, café, etc.– de cultivos dedicados a la exportación.

En resumen, mientras la cierta diversificación de la economía, la existencia de un importante mercado interno, la importancia de la vida urbana, y los prejuicios de los blancos hacia el trabajo manual dotaron al negro cubano de determinadas habilidades artesanales, que, de acuerdo con la propia dinámica económica de nuestra sociedad, lo integraría a ella llevándolo a operar como un factor revolucionario de integración de la nacionalidad, en Barbados, Jamaica, Haití y Virginia, en cambio, no existió, por las razones apuntadas, un artesanado negro, pues éste fue siempre relegado al trabajo no especializado en las plantaciones.

## El caso haitiano

Durante el siglo XIX cristaliza en Haití una oligarquía agraria y comercial cafetalera que controla el poder político. Esta capa dirigente estaba compuesta, de un lado, por mulatos hijos de colonos (en muchos casos propietarios de tierras y esclavos antes de la revolución de 1791-1804), que se convirtieron en poseedores de las tierras de sus padres, y, por otro lado, por negros que habían obtenido tierras al incorporarse al ejército independentista o al aparato del Estado, como altos funcionarios o generales. Este proceso se inició con el libertador Dessalines (1804-1806) y prosiguió en el reino de Henry Christophe (1806-1820), apresado en *El reino de este mundo* por la imaginería de Alejo Carpentier. La burocracia negra obtuvo dotaciones de tierra esencialmente en el norte, pues las regiones

sur y oeste estaban controladas por Alexandre Petion (1806-1818) y la oligarquía mulata. Estos eran los aspectos básicos de la oligarquía terrateniente. El sector comercial de la oligarquía estaba formado por mulatos y algunos blancos que operaban como comerciantes consignatarios que, a su vez, eran el eslabón con el sistema capitalista internacional y las potencias de la época.

Esta oligarquía agro-comercial, negra y mulata, se apropiaba del excedente económico producido por la masa campesina, a la que explotaba en forma parasitaria a la manera de los antiguos colonos. Esta oligarquía hegemonizaba la economía y la sociedad y monopolizaba el aparato estatal, sin dar participación a las amplias masas populares en la vida política del país.

La historia de Haití entre 1804 y la ocupación estadounidense de 1915 será la del conflicto entre estos dos sectores oligárquicos. El sector mulato se convertirá en agroexportador más bien urbanizado y el sector negro será básicamente latifundista. Los mulatos, a su vez, serían el grupo hegemónico, económica y políticamente, aunque los negros manejarían con habilidad dos factores de poder a su favor: su fuerza en el ejército y el carácter mayoritario de las masas negras que les daba una amplia base social y los legitimaba en tanto que portavoces de esta mayoría. La ocupación norteamericana de 1915 se encontró con este cuadro político y esta peculiar estructura de clases, en la cual el elemento económico se pretendía legitimar con el factor color. La oligarquía no se opuso a la intervención –salvo excepcionales voces nacionalistas como la de Rosalvo Bobo–, sino que pasó a constituir un bloque oligárquico con los representantes de la intervención para sacar provecho de ella. Estados Unidos se manifestó a favor del sector económico-político más fuerte: los mulatos, que era además el menos negro. Desde 1915 hasta 1946, cuatro gobiernos mulatos se sucedieron fortaleciendo, desde el aparato del Estado, el poder social y económico de este sector en detrimento de las masas negras.

En el plano económico, el rediseño de la alianza oligárquica en un bloque «estadounidense-mulato» desde 1915, la penetración del capital internacional, y en particular la intervención estadounidense, tratará de promover la capitalización de la economía agrícola, sin lograr plenamente ni restaurar la economía de plantaciones ni modernizar el sector agrícola tradicional. El propio régimen de latifundio entorpece esta nueva dinámica que, si no triunfa plenamente, sí enriquece al capital estadounidense y a las clases dominantes, en particular a la oligarquía mulata, que a través de expropiaciones crearán una amplia masa de fuerza de trabajo libre al servicio del capital estadounidense. La ocupación y las expropiaciones generarán además un fenómeno masivo de migración hacia el extranjero. Así, la expansión imperialista estadounidense en el Caribe dio lugar a un mercado regional de fuerza de trabajo en función de los intereses y necesidades del capital estadounidense.

La migración de trabajadores de Haití –y también de Jamaica y de las Islas Vírgenes– habría de suministrar fuerza de trabajo libre barata a las plantaciones

de Cuba, Panamá, Costa Rica, Honduras y República Dominicana, con el efecto de, por un lado, abaratar la fuerza de trabajo de los ciudadanos de esos países y, de otro, desnacionalizar los movimientos políticos en el agro haciéndolos perder cohesión al mezclar a la masa trabajadora autóctona con obreros de un idioma y una cultura distinta que, a corto plazo, retardaron la integración nacional y entorpecieron la unidad de la clase obrera.

Tras casi quince años de intervención estadounidense con jefes de gobiernos fantoches –Sudre Dartiguenave (1915-1922), Louis Borno (1922-1930), Eugène Roy, y Stenio Vincente (1930)– resurgió un poderoso movimiento nacionalista en 1928 que cogió fuerza en la coyuntura electoral de 1929. Louis Borno pretendía reelegirse ante la oposición de líderes nacionalistas como Georges Sylvain, Georges Petit y Jacques Roumain, que luchaban por el rescate de la soberanía de Haití y elecciones libres. Esto dio lugar a un amplio movimiento de masas con creciente represión de los marines estadounidenses. No obstante, ante la crisis de 1929, la clase dominante estadounidense y la clase política que la expresaba, se decidió a variar el diseño neocolonial con el objetivo de integrar la protesta de las masas al *status quo.* Hoover promovió elecciones con el objetivo de modernizar el aparato de dominación. Un sector de la oligarquía haitiana dominante encabezado por Stenio Vincente accedió al poder en las elecciones del 18 de noviembre de 1930, con disfraz nacionalista. Su gobierno tendría como misión (al igual que el de Batista en Cuba en 1934) mantener una estructura de dominación y de dependencia –económica, política, administrativa, financiera e ideológica–, ya plenamente establecida y garantizar su reproducción con el apoyo del bloque oligárquico antinacional beneficiario. Esto permitió que el 1º de agosto de 1934 –año en que se abrogó la Enmienda Platt en Cuba– los marines abandonasen el país: la neocolonia haitiana funcionaría regida por una oligarquía nativa beneficiaria de este diseño hegemónico estadounidense que, de una u otra forma, se estableció en esos años en el Caribe y Centroamérica, conformando una matriz relativamente homogénea de estructuras políticas, económicas y sociales, diversas en su afinidad: la dependencia del imperialismo estadounidense.

## El caso jamaicano

Jamaica, pese a sus 11.000 km$^2$, era la mayor de las Sugar Islands desde que en el siglo XVIII se convirtió en colonia británica. Bajo el dominio de Inglaterra, Jamaica desarrolló una economía azucarera de plantaciones, basada en el trabajo esclavo importado de África occidental. A diferencia de lo ocurrido en Cuba, donde la zona oriental de la isla no sucumbió al régimen de plantaciones, y a diferencia de lo acontecido en «economías de plantaciones maduras» (Barbados, Martinica, Antigua...) en que el sistema de plantación ocupó rápidamente toda la

tierra disponible, Jamaica representó un modelo intermedio entre ambos tipos polares –la plantación cubana y la de Barbados– que ha sido designado como economía de plantación mixta. Mucho más afín al modelo de Barbados que al de Cuba, en Jamaica pudo, no obstante crearse, un sector campesino (y por ende una cierta diversificación de la producción), que operaría como elemento de contrapeso a los plantadores, y que puede ayudar a explicar la evolución política y de clases en Jamaica en las primeras décadas del siglo XX.

Esto no quiere decir que Jamaica dejase de compartir las características esenciales de las colonias de plantaciones: acaparamiento de la tierra por los más ricos plantadores –absentistas en su mayoría–, aniquilación de la pequeña y mediana propiedad (en grado mayor que en Cuba y menor que en Haití), emigración de los pequeños colonos blancos, importación masiva de esclavos. Lo producido se destinaba en forma exclusiva a exportarse hacia los mercados de las metrópolis, mientras que casi todos los alimentos y las mercancías manufacturadas se importaban. Esto dio lugar a una estructura social extremadamente desigual y fundamentalmente racista, en detrimento de las amplias masas negras.

Para el análisis de la estructura de clases en Jamaica en las tres primeras décadas del siglo XX, sigue siendo una fuente esencial el informe de Marcus Garvey al líder negro estadounidense Major R. Mutun, a raíz de la visita de éste a Jamaica en 1915. La población de Jamaica en ese año se desglosaba como sigue: 15.605 blancos; 163.201 mestizos; 630.181 negros; 17.380 de las Indias orientales; 2.111 chinos; 2.905 sin origen definido.[21]

Garvey argumentaba que pese a la gran mayoría de población negra –en una relación de 6 a 1 con el resto de la población–, y a que eran quienes llevaban el peso como clase trabajadora, no habían producido ideales raciales y líderes a diferencia de los negros estadounidenses.

Salvo una exigua minoría, los negros estaban excluidos de los negocios y de los cargos públicos. La única profesión que ejercían era la enseñanza. En el campo, el dueño de la plantación era el blanco, los funcionarios y empleados de oficina (y a veces también propietarios) eran mulatos, mientras que los negros y negras eran la fuerza de trabajo.

El 90% de la población negra en esta época eran «obreros o criados», el 10% restante se ocupaba de profesiones diversas, o eran comerciantes o pequeños propietarios.

En 1930 la estructura de clases en Jamaica había cristalizado ya en la forma en que la describe Manley cuando analiza la década del 40: «La última característica que debemos destacar es una consecuencia de la distribución de la riqueza. Como consecuencia de su estructura económica y su sistema educativo, Jamaica tenía en 1945 tres sociedades casi totalmente aisladas. Estaban los comerciantes

21. Marcus Garvey (1973).

y los plantadores, los primeros con grandes activos e ingresos y los últimos con grandes activos e inciertos ingresos. Luego venían los profesionales, con ingreso y sin activo y por último los trabajadores y campesinos, los primeros con un poco de ingreso y sin activos, los segundos con pocos activos y virtualmente sin ingreso. La distancia que separaba a los dos primeros grupos del tercero representaba una afrenta para la conciencia social.»[22]

Huelga decir que las amplias masas negras coincidían con el tercer grupo: los trabajadores y campesinos.

## El caso cubano

Es importante destacar la debilidad de la burguesía dependiente cubana en relación con la fortaleza que esta clase llegó a alcanzar en la mayoría de los países latinoamericanos.[23] La razón de esta debilidad reside en circunstancias históricas. La larga, cruenta y tardía lucha de liberación sostenida contra España –en tanto el sector más fuerte de la oligarquía criolla asentada en occidente no era independentista, pues no quería perder el capital invertido en esclavos y debido al temor de una sublevación similar a la de Haití– no concluyó en 1825 como en la parte continental de América, sino en 1898. Dio lugar, por un lado, a la ruina de gran parte de la burguesía cubana –ruina que fue total en el sector oriental, arrasado por la contienda–, a causa de las guerras de independencia y de la competencia del azúcar de remolacha, que condujo a un proceso de concentración industrial, el cual sólo pudo ser afrontado por los más ricos; y, por otro lado, a que los intereses oligárquicos del sector sobreviviente de la burguesía cubana se aliasen, en una coalición antinacional, a los poderosos intereses azucareros estadounidenses y españoles, que brindaban mayores oportunidades de enriquecimiento a este grupo que el mercado español. Estos intereses primero fueron complacidos por la intervención estadounidense en los finales de la Guerra del 95 –y la cual fue solicitada insistentemente por los distintos sectores de este bloque corporativo privilegiado–, y luego por el gobierno de nuestro primer Presidente, Tomás Estrada Palma, viabilizando así la integración de la economía cubana al mercado estadounidense y el incremento veloz de las enormes inversiones estadounidenses. La gran debilidad de la burguesía dependiente cubana en 1930, y en específico de su sector industrial, impide –conjuntamente con el monto de las inversiones del capital estadounidense en Cuba y el papel que éste tenía asignado a la colonia como consumidora de productos manufacturados metropolitanos y productores de azúcar– que permanezca en el poder el gobierno surgido de la revolución de 1930, animado por una ideología indus-

22. Michael Manley (1974), p. 94.
23. Francisco López Segrera (1972, 1980, 1985).

trial-nacionalista, similar a la que llegó al poder en muchos países de América Latina por esos años.

La estructura social cubana de la época (1900-1930) resulta esclarecida a través del análisis de la distribución agraria. Si bien es cierto que las haciendas no cañeras ocupaban una superficie aproximadamente igual (250 mil caballerías) a la dedicada al monocultivo azucarero, no tenían, en ningún sentido, la importancia económica de la caña, que dominaba cualitativamente la economía cubana. Según el censo de 1929, 67,81 por ciento de la producción agrícola nacional pertenecía a la caña; 10,5 por ciento a viandas; 10,3 por ciento a carne; y 4,2 por ciento al tabaco. En 1924 el azúcar representó 84 por ciento de las exportaciones y en 1933, cuando cayó a sus niveles más bajos, representó 70 por ciento.

En 1933, con una población cercana a los cuatro millones de habitantes, había 682 mil trabajadores agrícolas, 211 mil industriales, 123 mil ocupados en el giro comercial, 50 mil empleados públicos y 32 mil trabajando en profesiones independientes diversas. Así, la clase obrera cubana era principalmente agrícola, dependiendo la mitad de esta última del monocultivo azucarero. El proletariado rural cañero era de 230 mil y el proletariado industrial que trabajaba en los centrales ascendía a 58 mil.[24]

Un interesante testimonio escrito en los años treinta afirma: «Los cubanos realmente tienen poco que les pertenezca en la isla a excepción del gobierno. Wall Street posee los ingenios azucareros o los controla a través de préstamos. El capital inglés y estadounidense poseen los ferrocarriles. La Electric Bond and Share tiene el monopolio de la electricidad en la isla; la Internacional Telephone and Telegraph tiene el monopolio de los teléfonos. El grueso de las propiedades urbanas y gran cantidad de fincas es propiedad de los españoles; la mayoría de las firmas comerciales es propiedad de españoles o judíos. Los cubanos tienen una ambición: ser profesionales, preferiblemente médicos o abogados y estar conectados en el gobierno.»[25]

En 1916, en el mejor análisis de la estructura social cubana escrito en esa época, José Antonio Ramos afirmaba: «31.657 de los 931.341 cubanos entre 18 y 64 años de edad contados en el último censo, a los cuales hay que añadir su familia, son empleados permanentes del Estado o viven principalmente gracias a él». Añadiendo a esta cifra 7 mil jornaleros, mil empleados de lotería y 5 mil temporeros se puede «evaluar en 45.000 el número de empleados del Estado». También llamaba la atención Ramos sobre un sector de la «clase media» constituido por «un núcleo importante de familias de color, cuyo fervor patriótico contituye un ejemplo del que bien podrían inspirarse los cubanos blancos».[26]

24. Foreign Policy Association (1935), p. 20, 308, 313.
25. Ruby Hart Phillips (1959), p. 72.
26. José Antonio Ramos (1916), p. 42, 197, 199 y 200-209.

Por otra parte, la desnacionalización de la incipiente clase obrera cubana en este periodo (1900-1930) se debió, entre otros factores, al arribo durante esta época de una masa de un millón de inmigrantes (muchos de ellos de origen haitiano y jamaicano), lo cual dificultó su cohesión y expresión política.

## Conclusiones

Si bien es cierto que la economía de plantaciones primero y la intervención estadounidense (en los casos de Haití y Cuba) a principios del siglo XX luego permiten hablar de una matriz sociológica común para Cuba, Haití y Jamaica (y que perdura en estos dos últimos países en sus rasgos esenciales y no así en Cuba desde el triunfo revolucionario de 1959), no es menos cierto que a medida que indagamos en la singularidad histórica descubrimos diferencias importantes entre los procesos sociales de estos países y, por ende, en la estructura de clases.

En Jamaica –y sobre todo en Haití– la economía de plantaciones absorbió prácticamente a toda la fuerza de trabajo esclava, a diferencia de Cuba donde, por otra parte, era más factible para el esclavo obtener su emancipación, lo que dio lugar a una mayor integración del negro en la sociedad; además, la proporción de población blanca en Cuba era significativamente mayor que en Haití o Jamaica.

La temprana independencia de Haití y la tardía de Cuba dieron lugar a la formación de bloques oligárquicos entre el capital internacional y el nativo, que signarían en forma peculiar una estructura de clases dominantes subordinadas. En Jamaica, su independencia tardía y su *status* de colonia británica implicaría una «asimilación» de las estructuras y «valores» de la metrópoli que la diferencian sustancialmente de Haití y Cuba, marcadas en un grado mayor por el neocolonialismo estadounidense.

Las mayores desigualdades sociales –y étnicas– existentes en Jamaica y Haití no generaron la misma conciencia nacional que en Cuba. De hecho, en este país se formó a partir 1930 entre las clases medias y el pueblo una clase poderoza que supo impugnar la dominación oligárquica e imperialista. En Jamaica y Haití, por el contrario, las clases dominantes estaban subordinadas a la metrópoli y los movimientos nacionalistas lograban apenas destabilizar el bloque oligárquico antinacional. Esto puede explicar, al menos en parte, el triunfo de la revolución cubana en 1959 y el carácter tardío y reversible del nacionalismo en Haití y Jamaica.

Es por ello que me parecería útil, por un lado, estudiar el impacto del sistema capitalista mundial en el Caribe a partir del modelo teórico desarrollado por I. Wallerstein y las aplicaciones concretas de la teoría de la dependencia, estudios cuantitativos y otros que han realizado aportes relevantes.

Por otro lado, la investigación podría examinar las distintas economías de plantaciones teniendo en cuenta: los diversos tipos de colonización y mecanis-

mos de trasculturación-deculturación; las herramientas de la deculturación (diversidad de etnias, edad, sexo y cultura de los esclavos africanos); el trabajo alienante del esclavo de la plantación como factor de deculturación; el proceso de integración cultural que implicó la esclavitud urbana, en especial en el Caribe español; y cómo repercutieron los diversos tipos de colonización y economía de plantaciones en el proceso de la independencia y en el posterior desarrollo económico, político, social y cultural de las sociedades de plantaciones fundadas sobre la base de mano de obra esclava procedente de África.

Es también necesario recrear –y no sólo mediante el análisis económico y social– las formas culturales nuevas que emergieron al fusionarse el esclavo africano con europeos, asiáticos y otros grupos humanos, así como las peculiaridades de los diversos procesos de emancipación y su evolución posterior en los distintos tipos de economía de plantaciones. Sería conveniente diferenciar cada vez más la singularidad histórica de la tipicidad sociológica y no olvidar que a ésta se llega sólo como punto de partida para nuevos análisis de las inagotables fuentes históricas de toda índole.

## Bibliografía

ARBOLEYA, G. DE. 1855. *Manual de la isla de Cuba. Compendio de su historia, geografía, estadística y administración.*

BAGU, S. 1973. «Las clases sociales del subdesarrollo». En: Bagu S., Dos Santos, Theotonio *et al.* (directores del volumen), *Problemas del subdesarrollo latinoamericano.* México, Editorial Nuestro Tiempo.

BECKFORD, L. 1980. «Cambio socioeconómico y continuidad política en el Caribe anglófono». En: G. Pierre-Charles (director del volumen), *Relaciones internacionales y estructuras sociopolíticas en el Caribe.* México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

BECKFORD, F.; WITTER, M. 1982. *Small garden... bitter weed: the political economy of struggle and change in Jamaica.* Morant Bay (Jamaica), Maroon Pub House.

BELL, W. 1980. «Equality and social justice: foundations of nationalism in the Caribbean». *Caribbean Studies* (Amsterdam), n.º 2.

BENOIST, J. 1977. «La organización social de las Antillas». En: M. Moreno Fraginals (director del volumen), *África en América Latina.* París, Ediciones UNESCO.

BOSCH, J. 1970. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe frontera imperial.* Madrid, Alfaguara.

—. 1983. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro.* Habana, Instituto del Libro.

BRATHWAITE, E. 1971. *The development of Creole society in Jamaica, 1770-1820.* Oxford, Clarendon Press.

BRATHWAITE, L. 1973. *Social stratification in Trinidad: a preliminary analisis.* Kingston, UWI/ISER.

CARPENTIER, A. 1980. *Le royaume de ce monde.* París, Gallimard.

CARRION, M. 1921. «El desenvolvimiento social en Cuba en los últimos veinte años». *Revista Cuba Contemporánea* (Habana), vol. XXVII, n.º 105.

CARY, H.; MARION, L. 1981. «La burguesía haitiana: una clase en vía de transformación». *Lecturas* (Habana), n.º 9, Centro de Estudios sobre América.

CASIMIR, J. 1977. «Estudio de caso respuesta a los problemas de la esclavitud y de la colonización en Haití». En: M. Moreno Fraginals (director del volumen), *África en América Latina.* París, Ediciones UNESCO.

CASTOR, S. 1971. *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias, 1915-1934.* México, Siglo Veintiuno Editores.

CLARKE, E. 1974. *My mother who fathered me.* Londres, Allen and Unwin.

COMITAS, L. 1973. *The complete Caribbean (1900-1975): a bibliographical guide to the scholarly literature.* Nueva York, Millwood KTO Press.

COMITAS, L.; LOWENTHAL, D. 1973. Vol. I: *Slaves, free men, citizens.* Vol. II: *Consequences of class and color: West Indian perspectives.* Nueva York, Greenwook Press.

CRAIG, S. 1981. *Contemporary Caribbean: a sociological reader.* Vol. I. Maracas, Susan Craig.

FOREIGN POLICY ASSOCIATION. 1935. *Problemas de la nueva Cuba.* Nueva York, Foreign Policy Association Incorporated.

FRUCHT, R. 1971. *Black society in the new world.* Nueva York, Random House.

GARVEY, M. 1973. «The race question in Jamaica (1916)». En: L. Comitas y D. Lowenthal (directores del volumen), *Consequences of class and color: West Indian perspectives.* Tome II. Nueva York, Greenwood Press.

GIRVAN, N. 1971. *Foreign capital and economic underdevelopment in Jamaica.* Kingston, ISER, 1971.

—. 1980. «Aspectos de la economía política de la raza en el Caribe y las Américas». En: G. Pierre-Charles (director del volumen), *Relaciones internacionales y estructuras sociopolíticas en el Caribe.* México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

GIRVAN, N.; BERNAL, R.; HUGHES, W. 1970. *El Fondo Monetario Internacional y el tercer mundo: el caso de Jamaica.* Kingston.

GIRVAN, N.; OWEN, J. 1971. *Readings in the political economy of the Caribbean.* Trinidad, New World Press.

GOVEIA, E. 1965. *Slave society in the British Leeward Islands at the end of the nineteenth century.* New Haven, Yale University Press.

—. 1984. *Estudios de la historiografía de las Antillas inglesas hasta finales del siglo XIX.* La Habana, Casa de las Américas.

GUERRA Y SÁNCHEZ, R. 1970. *Azúcar y población en las Antillas.* La Habana, Instituto Cubano del Libro.

HUMBOLDT, A. 1959. *Ensayo político sobre la isla de Cuba.* La Habana, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.

IBARRA, J. 1967. *Ideología mambisa.* La Habana.

JAGAN, C. 1974. *Race and politics in Guyana.* Georgetown.

JAMES, C. L. R. 1963. *The Black Jacobins.* Nueva York, Vintage Books.

JAMES, J. 1989. «Sociedad y nación en el Caribe». *Del Caribe.* (Santiago de Chile) n.º 14. (1ª ed.: 1938.)

JAMESON, F. R. 1966. *Cartas habaneras.* La Habana, Instituto Cubano del Libro.

KLEIN, H. S. 1967. *Slavery in the Americas. A comparative study of Virginia and Cuba.* Chicago, Elephant Paperbacks.

KNIGHT, F. W. 1985. «Jamaica migrants and the Cuban sugar industry (1900-1934)». En: M. Moreno Fraginals, F. Moya Pons y S. Engerman (directores del volumen), *Between slavery and free labor.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

LEPKOWSKI, T. 1968. *Haití.* La Habana, Casa de las Américas.

LEWIS, G. K. 1969. *The growth of the modern West Indies.* 2ª ed. Nueva York, Modern Reader Paperbacks.

LÓPEZ SEGRERA, F. 1972. *Cuba: capitalismo dependiente y subdesarrollo (1510-1959).* La Habana, Casa de las Américas.

—. 1980. *Raíces históricas de la Revolución Cubana (1868-1958).* La Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba.

—. 1985. «Cuba: dependence, plantation economy and social classes». En: M. Moreno Fraginals, F. Moya Pons y S. Engerman (directores del volumen), *Between slavery and free labor.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

LOWENTHAL, D. 1972. *West Indian societies.* Londres, Greenwood Press.

LUC, J. 1976. *Structures économiques et lutte nationale en Haïti.* Nouvelle optique.

MAINGOT, A.; PARRY, J. H.; SHERLOCK, P. 1991. *A short history of the West Indies.* Nueva York, Westview Press.

MANLEY, M. 1974. *La política del cambio.* México.

MARTÍNEZ ALIER, V. 1968. «Color, clase y matrimonio en Cuba en el siglo XIX». *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí.* (La Habana), n.º 2.

MAU, J. A. 1968. *Social change and images of the future in Jamaica.* Cambridge, Russell Press.

MINTZ, S. W. Spring 1974. «The Caribbean region». *Daedalus* (Harvard).

MINTZ, S. W.; PRICE, S. 1985. *Caribbean contours.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

MORENO FRAGINALS, M. 1977. *África en América Latina.* París, Ediciones UNESCO.

MORENO FRAGINALS, M.; MOYA PONS, F.; ENGERMAN S. 1985. *Between slavery and free labor.* Baltimore, John Hopkins University Press.

NETTLEFORD, R. 1970. *Identity, race and protest in Jamaica.* Kingston (Jamaica), W. Collins and Sangster.

—. 1979. *Caribbean cultural identity (the case of Jamaica).* Los Angeles, UCLA.

PÉREZ DE LA RIVA, J. 1966. *La isla de Cuba en el siglo XIX vista por los extranjeros.* La Habana, Biblioteca Nacional José Martí.

PEZUELA. 1863. *Diccionario geográfico, histórico, estadístico.*

PHILLIPS, R. H. 1959. *Cuba, island of paradox.* Nueva York, Obolensky.

PIERRE-CHARLES, G. 1973. *Para una sociología de la opresión: el caso de Haití.* Santiago de Chile, Ed. Quimantur.

—. 1980. *Relaciones internacionales y estructuras sociopolíticas en el Caribe.* México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

—. 1981. «Haití: la crisis ininterrumpida (1930-1975)». En: P. González Casanova (director del volumen), *América Latina: historia de medio siglo.* T. II. México, Siglo Veintiuno Editores.

PRICE, R. 1979. *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas.* Baltimore, John Hopkins University Press.

RAMOS, J. A. 1916. *Manual del perfecto fulanista.* La Habana, J. Montero.

RODNEY, W. 1972. *How Europe underdeveloped Africa.* Londres, Howard University Press.

RUBIN, V. 1962. *Culture, politics and race relations, social and economic studies.* Vol. 11, n.º 4, Nueva York, Chicago Press.

RYAN, S. 1974. *Race and nationalism in Trinidad and Tobago: a study of decolonization in a multi-social society.* Kingston, UWI/ISER.

SACO, J. A. 1963. *Papeles sobre Cuba. Habana, Dirección General de la Cultura.* Ministerio de Educación.

SAGRA, R. DE LA. 1831. *Historia económico-política y estadística de la isla de Cuba.* La Habana, Imprenta de las viudas de Arazoza y Soler.

SERBIN, A. *Etnicidad, clase y nación en la cultura política del Caribe de habla inglesa*. Caracas, Academia de Historia. (Col. Estudios, monografías y ensayos, 93.)

SMITH, M. G. 1965. *The plural society in the British West Indies.* Berkeley, University of California Press.

—. 1973. «The plural framework of Jamaica society». En: L. Comitas, D. Lowenthal (director del volumen), *Slave, free men, citizens.* Tomo I. Nueva York.

STONE, C. 1973. *Class, race and political behaviour in urban Jamaica.* Kingston, UWI/ISER.

—. 1986. *Class, state, and democracy in Jamaica.* Nueva York, Praeger Publishers.

THOMAS, C. Y. 1982. *From colony to state capitalism: alternative paths of development in the Caribbean.* Paramaribo.

VILAS, C. M. 1983. «Movimientos internacionales de población y valoración del capital en el Caribe». *Anales del Caribe* (La Habana), n.º 3.

WATSON, H. A. 1980. «Imperialism and Caribbean dependence: resistance and adaptation». *Carabisch Forum,* vol. 1, n.º 3.

—. 1986. «Economic dependency and geopolitics: recurring ideological themes in Caribbean intellectual culture». *New West Indian Guide,* vol. 60, n.ºs 3 y 4.

WILLIAMS, E. 1964. *Capitalism and slavery.* Londres, A. Deutsch.

—. 1984. *From Columbus to Castro: the history of the Caribbean, 1492-1969.* Londres, Random.

# 3. Abolición de la trata de esclavos y de la esclavitud y evolución de las mentalidades

# La abolición de la trata de esclavos y de la esclavitud: fundamentos históricos

Joseph C. Miller

Antes de la era moderna, la esclavitud existía prácticamente en todo el mundo. Los vencedores capturaban a los vencidos y los hacían sus esclavos, cuando no los mataban en el acto y robaban a sus mujeres. La economía doméstica de las familias prósperas se asentaba en el trabajo de los esclavos importados para que prestaran sus servicios, mientras que los hombres ricos y poderosos se hacían un harén con las mujeres sometidas. Los dirigentes basaban su poder en la capacidad de los esclavos extranjeros, competentes porque se les formaba y controlaba, y leales porque eran dependientes. En los Estados burocráticos, se les confiaban puestos delicados y algunos llegaron incluso al rango de ministro, tan importante era su función en la estructura administrativa del poder. Los jefes militares armaban a los esclavos para defender los palacios y a sus dueños, a los cuales debían la vida. Los ricos y notables, o simplemente, las personas ávidas de prestigio manifestaban su superioridad rodeándose de un séquito, a todas luces superfluo, de esclavos ricamente vestidos. Los mercaderes enviaban a los esclavos a la caravana o al barco como agentes comerciales y los apostaban en los centros del extranjero para facilitar los intercambios de mercancías, esclavos entre otras, entre compradores y vendedores de mercados lejanos, pues podían confiar en estas personas que sólo dependían de ellos. Las ciudades confiaban a los esclavos la responsabilidad de los trabajos municipales, el avituallamiento de la población y la retirada de las basuras domésticas. Por último, si se daba el caso, la llegada en masa de cautivos permitía a los propietarios agrícolas y a los patrones de las minas y de las fábricas emplearlos como esclavos para desarrollar e incluso controlar nuevos sectores económicos productivos.

El episodio más famoso de este tipo, que supera con mucho a todos los demás por su amplitud y alcance, se convirtió en el punto de partida de la desaparición histórica de una práctica tan vieja como el mundo.[1]

En los siglos XVII y XVIII, los europeos construyeron inmensas explotaciones mineras y plantaciones sobre la base del trabajo de los esclavos africanos y crearon una formidable red comercial panatlántica de transporte de esclavos para mantener el efectivo de millones de africanos, de los cuales no podían ya prescindir.[2] La abolición gradual de la esclavitud en el mundo en el siglo XIX, y de la trata de esclavos que la alimentaba, merece, pues, la atención de que ha sido objeto en los estudios históricos, no solamente como una anomalía que persistió durante muchos siglos de la historia mundial, sino también como una etapa clave, con todos sus defectos, en el camino de la modernidad, y como elemento fundador de la actual aspiración universal al reconocimiento de los derechos del hombre.

El carácter sin precedente de la abolición de la trata de esclavos en el contorno del Atlántico en el siglo XIX cobra relieve sobre todo por comparación con el resto del mundo. Aunque los esclavos no aceptaran nunca su sometimiento y, verosímilmente, hubieran inventado el concepto mismo de «libertad»,

1. Como consecuencia de la publicación de una gran cantidad de estudios universitarios sobre algunos aspectos concretos de la esclavitud en el siglo XIX en los Estados Unidos y en otros lugares de América, se empezaba a cobrar conciencia poco a poco de la omnipresencia de la esclavitud, tras dos decenios de investigaciones, cuando la obra de Orlando Patterson, *Slavery and social death* (1982) vino a confirmarlo de manera clamorosa en el doble plano retórico y teórico. Anteriormente, Moses I. Finley había subrayado la importancia de la esclavitud en las sociedades del Mediterráneo antiguo y su ocultación en los trabajos de los historiadores europeos, como resume en su *Ancient slavery and modern ideology* (1980). La esclavitud en África también se había ocultado por otras preocupaciones de los historiadores hasta la publicación de las obras de Claude Meillassoux, en concreto de *L'esclavage en Afrique précoloniale* (1975), y de la obra, bajo la dirección de Suzanne Miers y de Igor Kopytoff, *Slvery in Africa: historical and anthropological perspectives* (1977). Los estereotipos europeos que hacían de los musulmanes los «señores de la esclavitud» dieron paso a estudios más analíticos sobre la persistencia y la diversidad de la esclavitud en el islam. Sobre este tema, ver John O. Hunwick, «Black Africans in the Mediterranean World: introduction to a neglected aspect of the African diaspora», en: Elizabeth Savage (1992), p. 5-38, y Murray Gordon (1989). Muchas obras publicadas con posterioridad han puesto de manifiesto la amplitud del fenómeno en otras regiones del mundo, incluida Rusia (Richard Hellie, 1982), Asia del sudeste (Anthony Reid, 1983), la Europa medieval y renacentista (Williams D. Phillips, 1985) y, de manera más general, James D. Watson (1980) y Léonie J. Archer (1988).
2. Más de un millón pasaron por Ouidah en el sitio mismo en que se celebró la Conferencia Internacional sobre La Ruta del Esclavo en septiembre de 1994. Agradezco a la UNESCO el haberme dado la oportunidad de asistir a esta conferencia y a los participantes, sus valiosos comentarios, gracias a los cuales he podido llevar a buen término esta revisión.

habrá que esperar al Siglo de las Luces y a que los esclavos recuperen el respeto de sí mismos y creen sus propias colectividades en el seno de las estructuras implantadas por sus amos, para que se empiece a valorar la autonomía individual por oposición al principio de «pertenencia» que caracterizaba hasta entonces a las sociedades de todo el mundo.[3] Por lo demás, nunca en la historia del mundo, el deseo de una minoría de abolir la trata de esclavos había logrado poner fin a la esclavitud en ninguna parte.[4] De hecho, la trata continuó en una escala modesta, aunque fuera como actividad secundaria relacionada con otras formas más importantes de comercio. Incluso en las economías antiguas, más dependientes de la esclavitud, como la de la Italia del Imperio Romano, en la que el transporte y la venta de esclavos eran consecuencia de las conquistas militares y de los saqueos, la esclavitud había ido decayendo poco a poco con el fin de las guerras imperiales de expansión, pero sin que el principio mismo desapareciera formalmente del discurso filosófico o de la política gubernamental. Los esclavos romanos en Italia y en otros sitios de Europa se habían ido fundiendo poco a poco con la masa de trabajadores dependientes de todas clases, nacidos en la localidad, y habían ido obteniendo derechos limitados sin ser sustituidos por otros recién llegados sometidos a la esclavitud.[5] Por el contrario, aunque los esclavos americanos hubieran opuesto a sus amos también una resistencia a veces vio-

3. Ver Orlando Patterson (1991). Los escritos sobre la esclavitud no ofrecen teorías «subalternas» de dominación cultural parecidas a las que se encuentran en muchas obras recientes sobre las regiones colonizadas del mundo moderno, especialmente, Asia meridional. Atribuyo este claro reconocimiento de la integridad y de la iniciativa de los esclavos a la intensidad del esfuerzo que fue necesario para liberarse de los estereotipos de «servilismo» que pretendían que los esclavos aceptaban dócilmente su suerte. Ver William McKee Evans (1980), p. 15-43. Para otros trabajos sobre las culturas no industrializadas dominadas, ver James C. Scott (1976, 1985 y 1990); para otros estudios sobre la condición de los campesinos en África, ver Allen F. Isaacman (1990), p. 1-120. Las relaciones entre estos escritos y los dedicados a las clases obreras de las sociedades industriales, que son estrechas y complejas, rebasan el alcance de este artículo. Sobre esto, Jonathan Glassman ha hecho recientemente un estudio interesante (1990, p. 277-312).
4. David Brion Davis (1966), para el Mediterráneo antiguo y la Europa cristiana. Más general, ver Orlando Patterson (1982).
5. Pierre Dockès (1979) atribuye a los esclavos del fin del período romano y principios de la Edad Media una función determinante en la transformación general de las instituciones europeas, que condujo a la consolidación del sistema feudal en el umbral del siglo XII. Dockès, basándose en un modelo marxista de gran complejidad, demuestra que la resistencia de los esclavos rurales obligó a los amos a hacer concesiones que se reflejaron, a la larga, en los derechos fundamentales, entre otros, de modo que la esclavitud en Europa terminó por ser confinada a las regiones urbanas hacia los siglos XV y XVI. Lejos de ejercer el rol de primer plano que tuvo en el siglo XIX respecto de la abolición del esclavitud, el Estado era entonces, según Dockès, el primer garante de la esclavitud en tanto que garante de la superioridad de los amos sobre sus esclavos en rebelión.

lenta y colectiva,[6] la abolición de la esclavitud en el siglo XIX en Gran Bretaña y en otros países de Europa occidental y de América pasó a ser también un asunto de iniciativa pública y de política gubernamental. Evidentemente, algo había cambiado, sobre todo en los países en los que el movimiento tenía un origen popular. Por otra parte, las medidas adoptadas en Gran Bretaña para poner en marcha la abolición fueron sistemáticamente eludidas por los esclavistas de las colonias y por los poderes públicos de los demás países europeos. La trata de esclavos no retrocedió porque fuera ineficaz o inmoral, sino que fue necesario reprimirla, lo que constituye el fenómeno sin precedente de un combate sistemático –intelectual, político, diplomático, incluso militar– contra ella.

En Asia y África, el fin de la trata del Atlántico coincidió con la aceleración del éxodo de los esclavos hacia los países situados al norte del Sahara, del alto valle del Nilo al norte y más allá del Mar Rojo, y de casi toda la costa del océano Índico del África oriental hasta Arabia, al golfo Pérsico y a las islas Mascareignes.[7] Además en la misma época, la esclavitud se extendió más que nunca en toda África.[8] La captura de esclavos y la esclavitud progresaban igualmente en Asia.[9] Por lo tanto, se experimenta una intensa sensación de paradoja cuando se intenta entender las raíces de la abolición a escala mundial en el siglo XIX, en el mismo momento en que cada vez más gente era reducida a la esclavitud en muchas regiones del mundo y en una época en la que esta institución seguía siendo viable económicamente en el entorno mismo del Atlántico.[10]

Este sentimiento moderno de paradoja era desconocido para los abolicionistas de Inglaterra y de los Estados Unidos de América, convencidos como estaban de la superioridad moral de su causa, y que explicaban su éxito invocando ora la realización de los designios divinos, ora la ascensión de la raza humana hacia los ideales europeos de progreso y de modernidad. Sólo después de la primera guerra mundial y la debacle económica mundial de los años 30, las ideas optimistas y progresistas fueron dando paso a la desilusión, y la sensa-

6. La mayoría de los historiógrafos de la resistencia de los esclavos en el Nuevo Mundo se limitaron a hacer estudios puramente descriptivos. La relación entre la resistencia de los esclavos y la abolición es demostrada con fuerza y estudiada sistemáticamente, sobre todo, en Eugene D. Genovese (1979) y en el análisis detallado de Robin Blackburn (1988). Para una bibliografía general completa, ver Joseph C. Miller (1993), especialmente los títulos *«Resistance»* (108 obras) y *«Revolts»* (190 obras).
7. Como han señalado los especialistas de la historia africana: Paul E. Lovejoy (1983); Patrick Manning (1990); W. Gervase Clarence-Smith (1988); Elizabeth Savage (1992). Para hacerse una idea de los esfuerzos internacionales realizados para terminar con este tráfico en la periferia del imperio otomano, ver Ehud Toledano (1982).
8. Ver Paul E. Lovejoy (1983); Joseph E. Inikori (en colaboración con D. C. Ohadike y A. C. Unomah) (1986); Gwyn R. Campbell (1981), p. 203-227 y (1989), p. 1-27; Elizabeth A. Eldredge y Fred Morton (1994).
9. Joseph B. Harris (1971); Rodney Needham (1983).
10. David Eltis (1987).

ción que se tenía en el siglo XIX de que nada podía impedir el progreso fue sustituida por el afán de entender lo que estaba ocurriendo desde el punto de vista histórico: la abolición no se consideraba ya como el cumplimiento de un destino, sino como una realización humana –una victoria del altruismo razonado sobre el interés económico propio, que sin embargo era mucho más fuerte. Las primeras interpretaciones que hicieron los historiadores del movimiento en sí introdujeron el viejo espíritu optimista en el ámbito de la ciencia histórica, pese a las duras realidades de la Depresión. Aceptaron los postulados de los reformadores, sobre todo de Gran Bretaña, y elevaron su inspiración al rango de causa histórica suficiente.[11] Por esta interpretación, los disidentes religiosos ingleses –evangelistas, metodistas, cuáqueros– unían la fe del espíritu de las Luces en la posibilidad del progreso humano al fervor religioso para desencadenar una oposición popular a la trata negrera y a la esclavitud. Finalmente, en 1807, el Parlamento Británico tuvo que prohibir la trata a los súbditos británicos, decisión que entró en vigor en 1808. En los Estados Unidos de América, una ley del nuevo Congreso Federal ya había prohibido en 1794 a los negociantes estadounidenses traer esclavos de las Antillas, pero no había conseguido limitar de manera apreciable las importaciones de esclavos en el país. Una segunda ley de 1807 entró en vigor el mismo año que su homóloga británica.[12] Por estas leyes, la mayor potencia naval europea y la nación americana destinada a dominar el hemisferio occidental declaraban moralmente inaceptable el tráfico internacional de seres humanos.[13] Aunque el gobierno de los Estados Unidos fracasó estrepitosamente en sus esfuerzos para impedir que los ciudadanos continuaran la práctica de la trata transatlántica, Gran Bretaña estableció a todo lo largo de la ruta del esclavo[14] una presencia naval que, unida a las fuertes presiones diplomáticas, puso fin a las prácticas esclavistas de las demás naciones europeas –Francia,[15] Portugal y Brasil,[16]

11. El estudio de referencia es el de Reginald Coupland (1933). Se propone sobre todo escribir la historia del movimiento de reforma en Gran Bretaña, deteniéndose apenas, ya que la cuestión es evidente, en la idea de que el campo hubiera podido provocar el fin de la esclavitud, en el sentido en que más tarde los historiadores iban a entender el proceso. Los historiadores de la economía, como consideraban el movimiento en el contexto del desarrollo industrial y comercial de Gran Bretaña, se movían en otros niveles de comprensión.
12. Jay Coughtry (1981).
13. Pero no el tráfico interior. Ver, para los Estados Unidos, Michael Tadman (1989).
14. Además de D. Eltis (1987), ver Christopher Lloyd (1968); W. E. F. Ward (1969); Raymond C. Howell (1987).
15. La obra definitiva sobre el fin de las prácticas esclavistas de los franceses fue publicada más tarde que sus homólogas: Serge Daget (1990). Para una idea de conjunto, ver Daget (1975), p. 23-54, o «France, supression of the illegal trade, and England, 1817-1850», en: James Walvin y David Eltis (1981), p. 193-217.
16. Leslie Bethell (1970); Robert Edgar Conrad (1985).

los propios Estados Unidos de América[17] y España[18]– en los años 60 del siglo XIX.

El tono triunfante de los relatos de la abolición fue discutido por el historiador antillano Eric Williams.[19] Según él, en la actitud de los reformadores había una parte de racionalización autogratificante de un reajuste nacional que se había hecho necesario por una situación económica que había cambiado profundamente desde la creación, en las Antillas, más de un siglo antes, de las plantaciones de caña de azúcar británicas que funcionaban gracias a los esclavos y a la trata negrera. Según el análisis materialista de Williams, la gran rentabilidad del azúcar producido por los esclavos había elevado la acumulación de capital en Gran Bretaña a unos niveles que habían hecho posible la revolución industrial. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, y concretamente a partir de 1783 con la pérdida de las colonias norteamericanas, los beneficios de las plantaciones habían empezado a disminuir. En Gran Bretaña, el mercado de consumo, la agricultura, y las nuevas industrias habían adquirido la importancia suficiente para poder prescindir del proteccionismo mercantilista basado en las balanzas comerciales favorables con las posesiones coloniales cerradas, en especial las colonias azucareras; así pues, parecía llegado el momento de volverse hacia el libre intercambio buscando nuevos mercados en los imperios coloniales de las demás naciones, importando azúcar de las plantaciones del océano Índico y sirviéndose de los sectores industriales interiores, ahora viables, como fuente de capital. El azúcar de las Antillas, que había dado origen al capitalismo, era ahora superfluo y podía ser abandonado a su propia suerte. La trata negrera que abastecía de mano de obra a estas plantaciones, atacada por los reformadores ingleses, era ineficaz, muy peligrosa para los marinos británicos y, por consiguiente, indeseable. Ahora que el capitalismo industrial generaba beneficios, la retórica humanitaria de los reformadores aparecía como la máscara de un interés egoísta en perfecta sintonía con la abolición, por los Británicos, de la trata transatlántica en 1807, seguida en 1833 de la abolición de la esclavitud misma, y esta forma de pensar ha prevalecido entre los historiadores hasta hoy.[20]

17. Warren S. Howard (1963); Peter Duignan y Clarence Clendenen (1963).
18. David R. Murray (1980). Por supuesto, D. Eltis (1987) ha hecho la síntesis de la primera generación de estudios especializados y los ha superado.
19. Aunque su crítica *Capitalism and slavery* (1944) haya estado varios años sin publicarse. C. L. R. James (1963), según Darity, saca las valoraciones más cínicas hechas por los historiadores franceses de los motivos británicos para la abolición del tráfico de esclavos; ver también William Darity, Jr. (1988), p. 29-41, para tener una idea del origen de los argumentos, entre los historiadores económicos británicos anteriores, que Williams ha reagrupado en su síntesis magistral.
20. Ha sido pese a todo lenta en su desarrollo y, en gran medida, crítica: Centre of African Studies (1965). Se encontrarán estudios recientes de rehabilitación de los abolicionistas en Barbara L. Solow y Stanley L. Engerman (1987).

W. E. B. Dubois había hecho desde hacía tiempo otro planteamiento de la abolición de la trata de esclavos que era también crítico con respecto a la retórica moralista de la reforma humanitaria. Había demostrado la ineficacia de la legislación de los Estados Unidos de América, que prohibía a las compañías marítimas nacionales participar en la trata desde 1807, e incluso la connivencia de los poderes públicos[21] que permitía eludir esta legislación. La colaboración de los mercaderes y de los capitanes británicos en todas las fases del ciclo comercial triangular (África, América, Europa), si no en la trata transatlántica propiamente dicha, había sido señalada por Eric Williams en 1942[22] y todos sus aspectos se hicieron más claros gracias al estudio detallado del tráfico portugués-brasileño y español que continuaba.[23] A medida que se tenía conciencia de la amplitud de la trata y de la esclavitud en África, así como de la importancia de la trata transahariana en el Mar Rojo y en el océano Índico en el siglo XIX,[24] se iba acentuando el sentimiento de paradoja, al menos en el plano económico, pues las certezas referentes a la rectitud moral europea o al descenso económico de las Antillas y los determinismos ideológico y material iban dejando paso a una visión más global de las realidades del pragmatismo político, de las necesidades del momento y de las contradicciones disimuladas por la retórica bien regulada del proceso.

Dentro de esta nueva visión de las cosas, la trata de esclavos fue percibida más claramente en su contexto global como un aspecto de la creación histórica de la economía mundial moderna. La abolición, desde esta perspectiva, fue un largo proceso que cristalizó intelectualmente en Gran Bretaña a mediados del siglo XVIII y que se extendió hacia el exterior, en el plano político, en toda la zona atlántica en la primera mitad o en los dos primeros tercios del siglo XIX,[25] para desplazarse a continuación hacia el océano Índico y el Imperio Otomano después de 1870 y, finalmente, a principios del siglo XX, hacia África y algunas regiones de Asia con la implantación de los regímenes coloniales europeos.[26] La abolición presenta algunas características que provienen, a escala planetaria, de la trata de esclavos del siglo XIX. Contrariamente a muchas redes de trata anteriores, o incluso contemporáneas, la trata del siglo XIX era exclusivamente marítima y se hacía en aguas internacionales, entonces regidas por todo un conjunto

21. W. E. B. Dubois (nueva edición, 1969).
22. Eric Williams (1942), p. 175-191.
23. L. Bethell (1970); D. R. Murray (1980). Ver también David M. Williams (1973), p. 103-115.
24. Dos recopilaciones recientes de artículos constituyen una buena iniciación. Para la trata transahariana, ver E. Savage (1992) y, para el tráfico del océano Índico y del Mar Rojo, W. G. Clarence-Smith (1988).
25. Como demuestra B. Davis en su continuación a *The problem of slavery in the age of revolution, 1770-1823* (1975).
26. Ver el importante conjunto de artículos publicado bajo la dirección de Suzanne Miers y Richard Roberts (1988) y, más en general, Martin A. Klein (1993).

de convenios diplomáticos intra-europeos. Por lo tanto, podía ser objeto de tratados con otras potencias y era vulnerable ante la marina británica que en aquella época era, con mucho, la mayor fuerza marítima del mundo. Como los esclavos eran casi por definición[27] «desarraigados»,[28] capturados y llevados lejos de su tierra, la abolición se convirtió en un fenómeno transnacional, únicamente controlable a escala internacional. Además, si suponemos –hipótesis ampliamente comprobada[29]– que, por definición, las autoridades políticas de los lugares de destino de los esclavos necesitaban una población de esclavos que era preciso mantener al mismo nivel por medio de importaciones constantes, y que no tenían ningún interés en matar la gallina de los huevos de oro, la abolición era por fuerza un proceso incómodo. Esta es la razón por la que ocurrió en contextos locales específicos que dieron lugar a manifestaciones muy variadas de la tendencia a largo plazo ya explicada.

La función eminente desempeñada por Gran Bretaña a favor de la abolición hizo que la atención de los historiadores se centrara en el contexto intelectual y político que, a finales del siglo XVIII en Inglaterra, transformó en política oficial los ideales reformistas de un número relativamente pequeño de exaltados alejados del poder; dicha política se tradujo en algunas inversiones públicas y en una injerencia en los asuntos de otras naciones. Aunque su idealismo humanitario se extendiera a otras muchas injusticias, la trata de esclavos seguía siendo su objetivo principal, en parte porque era el símbolo moral –o más exactamente inmoral– de la esclavitud misma, la etapa más dura y peligrosa del largo camino que conducía a los esclavos a su lugar de reinstalación y servidumbre. Los reformadores europeos del siglo XVIII no tenían, más que en casos aislados, una idea precisa de las condiciones reinantes en África[30] y la vida de los esclavos en las plantaciones del Nuevo Mundo tenía algunos aspectos que podían parecer relativamente tolerables. Por el contrario, el confinamiento y las condiciones infrahumanas que tenían que soportar los esclavos en los buques negreros durante la travesía, y que causaban la muerte de un gran número de ellos, se prestaban a la observación directa y a descripciones espeluznantes que despertaban la indignación en Europa. El dibujo tan difundido de unas siluetas oscuras

27. Ver la definición de base que da Moses Finley (1968), vol. 14, p. 307-313. Las pretendidas excepciones son famosas y dudosas; ex.: Richard Hellie (1989), p. 24. También cita el ejemplo de los «indios del subcontinente [...] y quizá los coreanos».
28. Término empleado por O. Patterson (1982) también entre comillas.
29. Con la excepción de Dinamarca y de los Estados Unidos de América, como veremos más adelante.
30. Aunque las descripciones de los horrores del «camino» en África se habían convertido en algo corriente en los relatos de viaje de los primeros europeos que habían visto la situación con sus propios ojos, ver los de Mungo Park, por ejemplo.

alineadas como pinzas de la ropa a bordo del negrero *Brookes* se convirtió en el símbolo quizá más conocido de estas atrocidades.[31]

Si los abolicionistas empezaron por concentrar sus esfuerzos en el transporte de los esclavos, era también porque la supervivencia de la esclavitud dependía de éste en la mayor parte de las regiones del mundo. La supresión de la trata –se pensaba con razón– sería a largo plazo un golpe fatal para todo el sistema.[32] En el plano de las consideraciones económicas básicas, al menos hasta finales del siglo XVIII, los traficantes podían entregar la materia prima africana a los dueños de las plantaciones a costos inferiores a los del mantenimiento de una población autorreproductora de trabajadores cautivos.[33] Pero la mortalidad en las poblaciones de esclavos en general en todo el Nuevo Mundo, aun siendo menos elevada que durante la travesía Atlántica, hacía imposible, habida cuenta del número relativamente bajo de mujeres en la población de esclavos, sustituir a los desaparecidos por medio de la reproducción, especialmente en los primeros años de residencia.[34] Esta realidad demográfica, difícil de solucionar dada la insuficiencia de los conocimientos sobre nutrición,[35] el carácter rudimentario de la técnica médica, la frecuencia de las epidemias y la indiferencia o la resignación de los dueños de la plantación ante la precariedad de la vida de sus trabajadores africanos, hacía que la población de esclavos de la América tropical estuviera bajo la amenaza de disminuir considerablemente en el plazo de unos pocos años, si no fuera por las nuevas y continuas adquisiciones procedentes de la importación. La pérdida de efectivos estaba además acentuada por la evasión, desde luego preocupante, aunque casi nunca masiva, de los esclavos «marrones» que lograban llegar a las ciudades independientes ocultándose en las selvas y en las montañas inaccesibles, cerca de las plantaciones.

31. Reproducido en todas partes; para una versión reciente, ver R. E. Conrad (1983), ilustración 1, p. 21; James Walvin (1992), p. 46-48, señala el impacto político del dibujo; ver también el croquis similar reproducido en la página 174. Un cartel de 1789 en el que aparece el *Brookes,* se reprodujo en la sobrecubierta del libro de Herbert S. Klein (1978).
32. Es igualmente cierto que la existencia de la esclavitud mantenía en actividad a los traficantes y que la emancipación de los esclavos habría terminado con la esclavitud. Hablando en términos prácticos, la emancipación era una cuestión interna y no internacional, al contrario que la campaña abolicionista. En América fue necesaria casi una generación para que la supresión del tráfico se tradujera en la emancipación.
33. Este aspecto ha sido desarrollado con mucha fuerza y elegancia, aunque desde una perspectiva diferente, por Claude Meillassoux (1986).
34. El primero en señalar estas tendencias demográficas fue Philip D. Curtin (1969); más tarde han sido estudiadas con detalle en muchas regiones concretas; sin duda el estudio más completo es el de Barry W. Higman (1984).
35. Kenneth F. Kiple (1985).

A estos factores demográficos que pesaban sobre la esclavitud en el Nuevo Mundo, se añadían los elevados gastos que suponía la administración de la población de esclavos una vez que éstos estaban instalados, sobre todo los que habían nacido y se habían criado en África. La rentabilidad de la esclavitud en la mayor parte de las regiones dependía en gran medida de la vulnerabilidad de los recién llegados,[36] pues éstos no siempre eran muy productivos, a veces por su falta de experiencia en las tareas más complejas que debían realizar, especialmente en las plantaciones de caña de azúcar, o también porque estaban debilitados a causa de la fatiga física y del choque psicológico de la travesía. El caso es que permanecían aislados socialmente y desamparados y, por lo tanto, eran más fáciles de manejar que los esclavos más avezados.[37] Al cabo de unos meses o de unos años, los esclavos que habían sobrevivido a las etapas iniciales de su cautiverio aprendían a sacar provecho de los resquicios que les dejaba la red de obligaciones en que estaban inmersos, obtenían el apoyo de la colectividad de esclavos en la que vivían, se hacían amigos, encontraban pareja y otros protectores y cultivaban las buenas gracias de sus amos. A menudo, después de una etapa inicial en la que se les encomendaban las tareas más penosas en los campos, en las minas o en las selvas lejanas, terminaban por acercarse a las ciudades y a las casas de los dueños de la plantación una vez «aclimatados», es decir, que pasaban del exilio con los otros recién llegados a una estrecha asociación con los patrones. A medida que superaban las etapas de este proceso de asimila-

36. El desánimo psicológico y la pasividad –sumados como se cree hoy a la malnutrición– de los esclavos al desembarcar de los buques podían ser extremos, como muestran los elevados índices de mortalidad entre los recién llegados. Pero, en general, los esclavos no tardaban en adaptarse y reponerse de los traumas de la travesía lo suficiente para sobrevivir, soportar el cautiverio y formarse una colectividad y un universo propios. Los estudios de referencia sobre este tema, uno de los más frecuentes en la historiografía de la esclavitud en todo el mundo en los últimos treinta años, son principalmente: Stanley M. Elkins (1959), que exagera los hándicaps de los esclavos y los achaca a la vida que llevaban en vez de al proceso de esclavización; John Blassingame (1972, revisado en 1979) y Eugene D. Genovese (1974).
37. Como señalan sistemáticamente Sydney Mintz y Richard Price (1976). La ineptitud de los esclavos para conservar intacta su capacidad de iniciativa individual e incluso para preservar una cierta coherencia social y cultural es objeto en la actualidad de una atenta revisión. Ver John K. Thornton (1992) y una serie de estudios de casos que no deja de aumentar: «African dimensions of the Stono rebellion», *American Historical Review* (1991), p. 1101-1113; «African soldiers in the Haitian revolution», *Journal of Caribbean History* (1991), p. 58-80; «I am the subject of the king of Congo: African political ideology and the Haitian revolution», *Journal of World History* (1993), p. 181-214; «Central African names and African-American naming patterns», *William and Mary Quarterly* (1993), p. 727-742; «The role of Africans in the atlantic economy: modern africanist historiography and the world systems paradigm», *Colonial Latin America Historical Review* (1994), p. 125-140.

ción social y cultural, si no jurídico, se hacía más difícil y costoso controlarlos que a los recién llegados. En la América ibérica, los esclavos que sobrevivían solían llegar a alcanzar una cierta autonomía en las ciudades, donde conseguían ganarse modestamente la vida y terminaban incluso por comprar su emancipación y la de los suyos, especialmente en Brasil.

El control de los individuos nacidos esclavos y criados en el Nuevo Mundo –sin ningún parecido con el estereotipo de personalidad dócil que acepta mansamente la esclavitud– era todavía más caro desde el punto de vista del sistema en su conjunto. Pertenecían desde la infancia a unas redes familiares, su lengua materna era la misma que la de sus amos o una forma dialectal de ésta, ejercían a veces una influencia informal considerable por las funciones especializadas y delicadas que desempeñaban en las casas de los plantadores o en puntos clave del ciclo de producción de las plantaciones y se beneficiaban de otros recursos de los que sólo disponían los individuos nacidos en el territorio. Por consiguiente, eran más productivos que los recién llegados, pero el número de puestos en los que era posible poner a producir sus talentos era limitado, especialmente en las colonias donde existían poblaciones de artesanos competidoras o rivales y personal de origen europeo, de manera que cuando había demasiados esclavos adaptados y competentes, representaban una carga, pues su encuadramiento y su control era difícil.[38] Sin la trata transatlántica para abastecer de esclavos más pobres y más fácilmente explotables en las primeras etapas de la integración, la esclavitud quedaba privada de algunas de sus ventajas económicas en comparación con otros métodos de reclutamiento forzoso de mano de obra. Por lo tanto, la supresión de la trata amenazaba la viabilidad a largo plazo de las economías basadas en el trabajo de los esclavos; y los reformadores, en su estrategia más amplia tendente a la emancipación total, concentraron sus esfuerzos primero en la trata.[39] Su abolición daba, pues, acceso a una arteria vital del sistema de esclavitud americano –y, más tarde, de otros sistemas.

Las excepciones del Nuevo Mundo ponen de manifiesto cómo la esclavitud dependía de la continuación de las importaciones. A finales del siglo XVIII el precio de los esclavos africanos se había elevado lo suficiente como para incitar a los propietarios de esclavos de las Américas a emprender políticas natalistas

38. Desde luego que las competencias de los esclavos experimentados eran rentables, pero el costo de su mantenimiento en esclavitud era manifiestamente superior al de la contratación de una persona libre, como prueban la frecuencia de las emancipaciones y la incitación a la compra de la libertad demostradas en todas partes fuera de los Estados Unidos de América.

39. Aún si en la tormenta de las campañas políticas tendentes a terminar con la trata toleraban en general el punto de vista según el cual las poblaciones de esclavos autorreproductoras eran posibles e incluso viables a largo plazo, la futilidad de esta estrategia no tardó en hacerse evidente y sirvió como argumento en favor de la emancipación.

destinadas a garantizar la sustitución de las importaciones por poblaciones de trabajadores esclavos nacidos en el territorio.[40] Dinamarca decidió en 1792 terminar con el envío de esclavos a sus islas de las Antillas productoras de azúcar, decisión que puso en efecto en 1803, de manera que fue el primer país esclavista de Europa en abolir la trata de esclavos.[41] Esta decisión, adoptada por razones principalmente económicas, tomó la forma de un edicto real no sujeto a las presiones políticas cada vez más populares que debían pesar en favor de la abolición en Gran Bretaña, en los Estados Unidos de América y en Francia. Lo que había animado a los daneses a tomar esta decisión era sobre todo la perspectiva de una población de esclavos autorreproductora que seguiría produciendo el azúcar danés sin que fuera necesario importar nuevos trabajadores.[42] El plazo de diez años negociado antes de la entrada en vigor del edicto de abolición tenía la finalidad de poder importar la cantidad suficiente de mujeres en edad de procrear, y mejorar las condiciones sociales en las islas para que los esclavos pudieran asegurar la renovación de las generaciones.

La perspectiva de una mejora semejante de las condiciones de vida de los esclavos entraba también en los proyectos y en los debates de Gran Bretaña y de sus posesiones esclavistas de las Antillas.[43] Las durísimas condiciones de la esclavitud de principios del siglo XVIII en las Antillas británicas habían empezado a suavizarse hacia mediados de siglo, e incluso algunos eminentes abolicionistas ingleses trataban de apaciguar a los adversarios de su campaña contra la trata de esclavos admitiendo el mantenimiento de la esclavitud si las condiciones de vida de los esclavos se hacían más humanas. Con la abolición gradual de la trata y un período de importación selectiva de mujeres, los plantadores de las Antillas veían la posibilidad de una población autorreproductora de esclavos criollos. Permitirían a los esclavos tener una vida familiar y ofrecerían incentivos a las mujeres esclavas para que tuvieran cuatro o cinco hijos –desgravaciones de impuestos, exenciones de trabajo y otras concesiones. Entre tanto, tendrían que soportar los gastos suplementarios de estas medidas, como las jornadas de trabajo perdidas por las madres, costos que algunas estimaciones consideraban exorbitantes.

Por último, en los Estados Unidos de América, tras la política complicada e intensamente partidista que terminó con el voto favorable del Congreso a la abolición de la trata en 1807, existían consideraciones económicas fundamen-

40. P. Manning (1990), p. 18-19.
41. Svend E. Green-Pedersen (1979), p. 399-418.
42. Entre otros factores, señalemos la perspectiva de abolición de la trata de negros en las islas británicas a las que los traficantes daneses abastecían de esclavos, igual que el elevado costo, en proporción a los modestos beneficios, de los esfuerzos tendentes a mantener un pequeño comercio de africanos en un mercado dominado por gigantes.
43. J. R. Ward (1988).

tales. Entre los esclavos del Nuevo Mundo, solamente los afro-americanos de la bahía de Chesapeake y de la costa de las Carolinas habían logrado de forma espontánea alcanzar un crecimiento demográfico natural sin aportaciones de África, quizá a partir de 1740.[44] Las importaciones de esclavos a América del Norte habían empezado a disminuir desde antes de la Revolución Francesa de 1789, y la guerra de independencia había perturbado la trata. Una vez restablecida la paz en 1783, se reanudaron los arribos a Charleston (Carolina del Sur), pero los mismos traficantes americanos ya habían empezado, desde 1790, a interesarse por los mercados más lucrativos de Cuba. En la bahía de Chesapeake, donde vivían las mayores poblaciones de esclavos, el tabaco estaba en declive y los explotadores tenían un excedente de mano de obra que esperaban vender en el mercado interior. En estas condiciones, los propietarios de esclavos que ocupaban una posición determinante no se oponían al fin de la trata, pues ésta hubiera podido comprometer la venta de su mano de obra excedentaria, de manera que el proyecto de ley fue adoptado por el Congreso americano en 1807.[45] Era necesario tener un excedente de esclavos y unas perspectivas de crecimiento demográfico para que un régimen esclavista pusiera fin, por sí mismo, a las importaciones de esclavos. Pero, si las importaciones disminuyeron hasta el punto de cesar casi completamente, fue porque los principales traficantes susceptibles de transgredir la abolición, a saber, los británicos y los franceses, ya habían abandonado la partida.

La revisión de la tesis humanitaria inicial referente a los orígenes del abolicionismo en Gran Bretaña, que a menudo constituye una refutación explícita de algunos aspectos de la tesis de Williams sobre los motivos políticos británicos, se hizo evidente cuando Roger Anstey añadió la política parlamentaria al conjunto de factores que se supone que influyeron en la adopción de la ley de 1807. Partiendo de una refutación de la tesis de Williams, implícita unas veces, elocuentemente explícita otras, según la cual la trata había generado unos beneficios inusuales y decisivos para los mercaderes que la practicaban,[46] Anstey,

44. Este punto, que P. D. Curtin (1969) fue el primero en señalar, sigue sin ser explicado del todo, pese a las continuas investigaciones.
45. D. Eltis (1987), p. 207.
46. Se trata de una interpretación más bien simplificada de la argumentación de Eric Williams, aunque en ocasiones hiciera afirmaciones bastante perentorias sobre ciertos aspectos de este punto en concreto: «Es la acumulación de capital en Liverpool lo que introdujo en la existencia la población de Lancashire y estimuló las fábricas de Manchester. Esta acumulación procedía de la trata de esclavos, cuya importancia entendieron mejor los contemporáneos que los historiadores de las épocas siguientes.» No obstante, un poco antes, en el mismo párrafo, había suavizado el alcance de esta afirmación, a riesgo de contradecirse, al señalar que Thomas Clarkson, un eminente abolicionista contemporáneo, había reconocido que «el auge de Liverpool se explicaba por diversas causas».

tomando muy en serio el compromiso moral de los abolicionistas, se apoyó en él para explicar cómo unos sectarios, divididos además en el plano teológico, habían podido aliarse para desarrollar unas campañas comunes contra la trata y formar así un «lobby antiesclavista» único, políticamente eficaz, o un «lobby abolicionista nacional». Tras destacar la novedad de tal alianza en la política británica de la época, pasa a examinar a fondo la estrategia y la táctica de la campaña misma.

«Un ambiente intelectual favorable a la abolición, por muy importante que fuera, no era seguramente suficiente para llevarla a término.»[47] A continuación, Anstey va siguiendo la evolución de las coaliciones políticas en el Parlamento desde 1790, el principio del decenio de 1800 hasta el momento en que, en 1807, los abolicionistas creyeron posible defender su causa presentándola como si ésta sirviera al interés nacional en una época de guerra contra Francia. De este modo, se rehabilitan como personas de principios, pero también como políticos consumados, gracias a sus facultades estratégicas. Así pues, la política interior viene a añadirse a las causas históricas del abolicionismo en Gran Bretaña.

El interés nacional egoísta, por oposición a los sentimientos humanitarios y a las premisas filosóficas, se convirtió también en un tema de debate puesto que, en Francia, consideraciones similares obstaculizaban el desarrollo de la presión popular a favor de la abolición de la trata de esclavos. En 1788, justo antes de la Revolución Francesa, se había fundado una pequeña sociedad abolicionista, la Sociedad de Amigos de los Negros, pero nunca había suscitado –o tratado de suscitar– el movimiento político de masas que, eficaz o no, se agitaba en torno al fin de la trata en Gran Bretaña. La falta de participación del pueblo en los movimientos abolicionistas de Francia, en comparación con Inglaterra, parece tanto más extraño, al menos a primera vista, por cuanto en 1789 y en los años siguientes iba a haber una participación intensa y mayoritaria del pueblo en la política nacional francesa.[48] La trata francesa se había vuelto mucho menos importante después de la insurrección de esclavos de la mayor colonia azucarera francesa de las Antillas, Santo Domingo, en 1791 y desapareció prácticamente durante el período de guerras que siguió a 1793. Los abolicionistas de los primeros gobiernos republicanos de Francia creyeron, pues, posible declarar ilegal la trata en 1794 sin que esta decisión tuviera un coste político apreciable. La esclavitud se restableció en 1802 y 1814 por oportunismo, y después se volvió a abolir en el

47. Roger T. Anstey (1975), p. 406-407.
48. La divergencia de las actitudes nacionales con respecto a los africanos, por el hecho de ser negros, tuvo también su influencia. Mientras que los ingleses podían admitir la imagen que les presentaban los abolicionistas, la de esclavos «nobles salvajes» susceptibles de rehabilitación, o de «hermanos humanos» víctimas de la esclavitud, los franceses consideraban a los africanos, esclavos o no, como salvajes irrecuperables. Ver Serge Daget (1981), p. 193-217; Seymour Drescher (1992), p. 361-396.

marco de las concesiones hechas en los acuerdos de paz con Gran Bretaña en 1815. Después de esto, la causa abolicionista, en una Francia vencida y cada vez más nacionalista, llevaba los estigmas de una ideología extranjera impuesta, contraria a los intereses nacionales de Francia.[49] Las políticas de reconstrucción económica en los años que siguieron a las guerras y al bloqueo continental impuesto por Inglaterra al tráfico marítimo francés, favorecieron la prosperidad de Nantes, Burdeos y de los otros puertos al servicio del comercio colonial, que la Asamblea Nacional no parecía tener dificultad en interpretar que incluía a la trata negrera. La suerte de las colonias conservadas por los franceses en las Antillas parecía estar también en juego. Aunque el abolicionismo a la francesa ofrecía algunos parecidos filosóficos con su homólogo británico, al menos en su retórica humanitaria procedente del Siglo de las Luces, su carácter político era totalmente diferente, debido a la ausencia de participación popular. De todas formas, su destino político en la Asamblea Nacional fue paralelo al que tuvo en el Parlamento Británico, pues en definitiva estuvo determinado por la idea del interés nacional bien entendido.

En Gran Bretaña, el factor político, una vez introducido en el debate, se reveló como un factor todavía más decisivo de las profundas transformaciones sociales que se estaban produciendo en el país mientras continuaba la reforma en el extranjero. El otro aspecto de la argumentación de Anstey referente a la habilidad política de los abolicionistas profesionales en el Parlamento es su capacidad de movilizar a centenares de miles de seguidores en un movimiento político de masas tan animado que llegó incluso a las nobles mansiones de Westminster. Empezando con las iglesias evangélicas, las instituciones más democráticas y populares de la sociedad británica en aquel momento, organizando después el movimiento a nivel de colectividades mediante la formación de sociedades abolicionistas locales, para terminar en campañas nacionales, los abolicionistas lograron convencer a la gente, que nunca había intervenido todavía en los asuntos nacionales, de que podía influir en los votos del Parlamento. Dieron lugar a una multitud de peticiones abolicionistas y anti-esclavistas que ofrecían a los parlamentarios testimonios concretos, comprobables, de las fuertes convicciones populares expresadas en su circunscripción por personas que no tenían todavía el derecho de voto. Así, la campaña abolicionista en las ciudades y en los distritos rurales fue la punta de lanza de una profunda evolución

49. Los políticos franceses y, más tarde, los historiadores no veían con buenos ojos el humanitarismo británico que consideraban como un disimulo cínico de las verdaderas motivaciones –económicas y de un imperialismo agresivo– de la causa abolicionista, especialmente cuando Gran Bretaña la elevó al rango de causa internacional después de 1815. Eric Williams, si hubiera acudido a los historiadores franceses, habría encontrado muchos argumentos para apoyar su tesis sobre la autosatisfacción humanitaria.

hacia una mayor participación en la política electoral de Gran Bretaña, que iba a conducir, en el plazo de una generación, al desarrollo del derecho al voto a través de las leyes de reforma del Parlamento de 1831 y 1832 y al advenimiento de la política de masas.[50] El abolicionismo es, por lo tanto, el producto y la expresión de profundas corrientes que contribuyeron a moldear las instituciones políticas de Gran Bretaña y a definir las cuestiones sociales prioritarias en el espíritu de las masas populares, todavía no representadas en el Parlamento.[51]

La oposición abolicionista a la trata de esclavos quizá sirvió también de válvula de escape a otras tensiones sociales y económicas, menos fáciles de superar, que habían dado origen a algunas campañas que trataban de corregir las injusticias en las islas británicas. A medida que cobraba auge la revolución industrial, la gente de los pueblos iba llegando a las ciudades nuevas, en rápida expansión y mal equipadas para acogerla. La insalubridad, el alcoholismo, la pobreza y la criminalidad pasaron a ser graves preocupaciones para los poderes públicos y para los reformadores sociales, lo mismo que los problemas de control de las clases inferiores, potencialmente peligrosas. Los habitantes de las ciudades, tanto si tenían un trabajo como si no, estaban creando una nueva cultura urbana partiendo de las convulsiones sociales y de los padecimientos de la época. Estas masas emergentes de trabajadores y de desempleados tenían un aspecto amenazador, no solamente para la vieja nobleza terrateniente, sino también para los miembros de las respetables clases medias. Por un lado, el conocimiento y la esperanza de que las medidas reformadoras servirían para atenuar las tensiones crecientes en Gran Bretaña favorecían las tendencias humanitarias y progresistas de mayor alcance que fomentaban el abolicionismo. Por otra parte, en la medida en que los reformadores vivían inmersos en estas perturbaciones, eran más capaces de sopesar la enorme dificultad de los problemas de Inglaterra y además se enfrentaban a la hostilidad de los conservadores hacia la reforma. En cambio

50. Y a la abolición de la esclavitud casi al mismo tiempo, en 1833 (que entrará en vigor en 1834). James Walvin, «The public campaign in England against slavery, 1787-1834», en: James Walvin y David Eltis (1981); p. 63-79; J. Walvin (1986); Seymour Drescher (1987).
51. Desde este punto de vista, se explica el elitismo de los abolicionistas franceses. Si bien los aspectos populistas del abolicionismo en Inglaterra eran asimilables a una protesta contra el exclusivismo de la política británica tal y como se presentaba a finales del siglo XVIII, desactivaban las presiones antigubernamentales del tipo de las que condujeron a la toma de la Bastilla en 1789 en París. Por el contrario, en Francia, las aspiraciones fundamentales de las masas a la participación política fueron satisfechas por los gobiernos republicanos de principios del decenio de 1790, más tarde, captadas por la guerra y finalmente reorientadas hacia la política. La liberación de las energías políticas de los franceses en sus instituciones nacionales hizo que el abolicionismo no tuviera que encargarse de expresar las tensiones sociales como ocurrió en Inglaterra.

las Antillas estaban lejos y podían idealizar la «esclavitud» y la trata de esclavos como causa de injusticia social que era posible suprimir. Además, la esclavitud era una condición jurídica y la trata de esclavos un comercio susceptible de reglamentación: una y otra podían ser objeto de «soluciones» parlamentarias sin necesidad de adoptar medidas mucho más difíciles, como las que habría que haber adoptado para alimentar, emplear, educar y controlar a las hormigueantes masas humanas de Londres. Así pues, los reformadores podían encontrar en esto una válvula de escape para su sentimiento generalizado de malestar y para su voluntad de remediarlo en las remotas Antillas. Consideraban la abolición como un laboratorio de experimentos del cambio social que se podrían aplicar después en la metrópoli.[52] Los círculos conservadores británicos, que preferían contener los problemas en el país en lugar de atenuarlos, no veían con demasiados malos ojos este desplazamiento de los «problemas» de la industrialización hacia las lejanas colonias, al otro lado del océano y referidos a unos africanos idealizados, convertidos en esclavos por la mala fortuna. Parecía mucho menos costoso asegurar una cierta justicia social y desviar las presiones bastante molestas de unos reformadores más bien ingenuos, aceptando poner fin a la trata de esclavos en lugar de invertir en alojamientos dignos, en construir redes de saneamiento urbano, o en afrontar la creciente realidad del profundo descontento de la clase obrera en Gran Bretaña. Podemos arriesgarnos a decir que el abolicionismo tuvo por efecto «reforzar las cadenas invisibles que se forjaban en el Reino Unido».[53]

Algunos trabajos importantes de investigación histórica sobre la hipótesis económica principal de Williams, a saber, que el declive de la prosperidad y de la rentabilidad en las Antillas a finales del siglo XVIII hizo cobrar conciencia de que las colonias azucareras habían perdido su utilidad económica para Gran Bretaña, han puesto claramente de manifiesto la contribución de las plantaciones americanas al desarrollo económico de Gran Bretaña en esa época. Seymour Drescher ha defendido que la economía de las Antillas británicas no había empezado a experimentar una regresión después de la pérdida de las colonias norteamericanas, como afirmaba Williams, sino que al contrario, había seguido progresando después de 1783 y que siguió siendo rentable para la Gran Bretaña mucho

52. D. B. Davis (1975) vuelve a exponer y desarrolla esta tesis en «Capitalism, abolitionism and hegemony», en B. L. Solow y S. L. Engerman (1987), p. 209-227. Howard Temperly, «The ideology of antislavery», en: James Walvin y David Eltis (1981), p. 21-35, defiende la opinión contraria para hacer valer que es la fe en el ideal de «trabajadores libres», como se veían cada vez más en la Gran Bretaña en vías de industrialización, lo que sugirió al pueblo la idea de otorgar a los esclavos el mismo privilegio en otra parte.
53. Seymor Drescher, «Paradigms tossed: capitalism and the political sources of abolition», en: B. L. Solow y S. L. Engerman (1987), p. 191-208 (cita en p. 195).

tiempo después de la abolición de la trata negrera en 1807.[54] La paradoja económica de una metrópoli que parece destruir, por medio de una acción legislativa deliberada, un sistema colonial de esclavitud rentable y las actividades comerciales que lo sostienen ha llevado a Drescher a investigar sobre los factores políticos y de otro tipo, no económicos, que pudieron influir.

Mientras que la indiferencia a la racionalidad económica señalada por Drescher invitaba a estudiar las tendencias políticas e ideológicas complejas de la Gran Bretaña de la época, la paradoja económica parecía todavía más llamativa por la percepción cada vez más clara de la contribución crucial que las Antillas y la esclavitud africana aportaban indirectamente al crecimiento económico de Gran Bretaña. En el tema de la riqueza que los beneficios de la esclavitud y la trata habían aportado a Inglaterra, los primeros análisis estrictamente económicos de las afirmaciones generales y más bien circunstanciales de Williams se refirieron solamente a los beneficios observables de los armadores implicados.[55] Estos beneficios, aun calculados generosamente, eran insignificantes dentro del volumen de la economía británica de la época.[56] Los modelos de crecimiento económico centrados en la exportación tampoco podían permitir llegar a la conclusión de que el volumen global del comercio hacia las Antillas representara, en el conjunto del comercio exterior y colonial de Gran Bretaña, una parte satisfactoria como para explicar los grandes cambios que se estaban produciendo.[57] Ahora bien, un examen más detallado de las muchas vías específicas y a menudo indirectas por las cuales la economía británica se beneficiaba de «el impacto del comercio exterior» muestra que «la trata negrera desde África y la esclavitud en el Nuevo Mundo tuvieron una función crucial en la transformación capitalista de Inglaterra en los siglos XVII y XVIII».[58] Algunos análisis muy ingeniosos y suti-

54. Seymour Drescher (1977). La tesis del «declive» de Williams fue también formulada por Selwyn H. H. Carrington en tres ensayos; la primera versión fue: «Econocide: myth or reality? The question of West Indian decline, 1783-1806», *Boletín de estudios latinoamericanos y del Caribe*, n.º 36, 1986, p. 13-38 (con una respuesta de Drescher y un «post-scriptum» de Carrington. No podemos entrar en los detalles técnicos de las sutiles discusiones entre los historiadores económicos en este debate, pero, para ver las recientes tomas de posición y una visión resumida, ver B. L. Solow y S. L. Engerman (1987).
55. Por ejemplo, R. T. Anstey (1975), cap. 2, en un análisis publicado primero en 1968.
56. Joseph E. Inikori (1981), p. 745-776.
57. Era la variable del modelo implícito de Williams y la base de la demostración, por Drescher, de su debilidad.
58. Joseph E. Inikori, «Slavery and the development of industrial capitalism in England», en: B. L. Solow y S. L. Engerman (1987), p. 79-101 (cita, p. 92) y p. 103-133, termina así su larga serie de argumentos empíricos detallados, muy fecundos e intensamente debatidos, presentando un modelo formal del proceso. La cita precedente está sacada del subtítulo de la tesis de doctorado de Inikori (Universidad de Ibadán, 1973).

les desde el punto de vista económico han puesto de relieve las relaciones fundamentales que existían entre las fuentes internas de crecimiento económico y los factores externos propios del comercio con las Antillas, reemplazando la tesis más simple de Williams según la cual había una influencia directa de éste. El volumen del mercado era de una importancia capital para el desarrollo de la producción en cadena y, por lo tanto, para la creación de una infraestructura industrial en el sentido moderno del término. Dentro de este patrón, la trata de esclavos y la esclavitud tuvieron por efecto transportar a millones de cautivos, procedentes de las economías africanas autosuficientes en una gran medida, pero todavía relativamente inaccesibles a los industriales británicos, a unas islas en las que estaban obligados a consumir los productos británicos.[59] Trabajos recientes, también de largo alcance, han añadido otras variables económicas globales tales como las posibilidades de inversión (en mano de obra, allí donde la tierra era barata) y la posibilidad de desplazar la mano de obra hacia nuevos lugares de producción, para llegar a la conclusión de que las colonias del Nuevo Mundo y la esclavitud dieron a Gran Bretaña en el siglo XVIII una enorme ventaja sobre sus competidores, limitados a las fuentes locales de materias primas.[60]

Por último, un examen atento de los comienzos de los sectores manufactureros británicos, que desempeñaron un papel fundamental en la revolución industrial, ha puesto de manifiesto que los mercados cautivos antillanos de productos relativamente poco evolucionados de las industrias nacientes habían permitido a estas industrias sobrevivir y desarrollarse, lo que hubiera sido imposible en un entorno más competitivo.[61] Esta demostración de la exacta utilidad económica de las colonias y de la trata de esclavos de la que dependían, antes del auge del abolicionismo, unida a la probabilidad de que la trata y la esclavitud conservaron su importancia para Gran Bretaña durante y después de las grandes campañas populares, intensifica más aún la paradoja del abolicionismo desde el punto de vista del interés económico estricto. El múltiple valor de las colonias de esclavos no puede haber escapado a los economistas políticos del siglo XVIII, al menos en el plano teórico, lo que contradice la idea de Williams de que la abo-

59. Se podría decir que, en términos de eficiencia productiva, se transportó a unos trabajadores que pertenecían a un entorno africano, donde su productividad era escasa, para llevarlos a unas plantaciones de fuerte intensidad de capital, más productivas. O también que sería muy costoso transportar por vía terrestre unas mercancías a granel producidas por trabajadores libres en África, pero que era mucho menos costoso hacerlo partiendo de unas islas accesibles a las empresas europeas de transporte marítimo.
60. Barbara Solow, «Capitalism and Slavery in the exceedingly long run», aparecido también en B. L. Solow y S. L. Engerman (1987), p. 51-77.
61. David Richardson, «The slave trade, sugar, and British economic growth, 1748-1776», también en B. L. Solow y S. L. Engerman (1987), p. 103-133.

lición procedía de una valoración consciente de la falta de rentabilidad económica de las colonias azucareras.

Si los orígenes políticos y económicos de la abolición de la esclavitud por parte de la metrópoli se han precisado gracias a los trabajos de afinamiento y de revisión de la tesis de Williams, que contradecía la creencia de sus predecesores sobre el poder de las ideas,[62] otros investigadores han vuelto a la historia intelectual y a la interacción entre pensamiento y comportamiento, haciendo intervenir a la historia social para preguntarse cómo era posible que «ideas, en antiesclavismo en este caso, se convirtieran en hechos sociales, actitudes culturales y en motivos y medios de acción colectiva».[63] Todo ello ha dado lugar a un afinamiento considerable de la psicología del interés personal consciente, empleada por Eric Williams para poner en relación el «capitalismo» con la supresión de la trata. Todos los participantes en este debate aceptan una cierta relación entre el capitalismo, como ideología, y el antiesclavismo, pero rechazan el cinismo de Williams y no están de acuerdo con la índole de la relación. Davis asocia los intereses de la clase conservadora a finales del siglo XVIII en Inglaterra con el desvío de la atención popular hacia la injusticia social que sufrían los esclavos en las lejanas colonias, lo que recuerda el concepto neo-marxista de «ideología hegemónica» forjado por Antonio Gramsci, interpretación de la realidad según la cual las clases desfavorecidas o explotadas, si acumulan intereses capitalistas, llegan a aceptar e incluso, sin saberlo, a apoyar su propia explotación. También Haskell trata de establecer una relación entre abolicionismo y capitalismo, pero su idealismo weberiano le hace considerar que el «capitalismo», a través de la idea de un «mercado» abstracto y universal, conduce a la toma de conciencia de un interés común e incluso a un sentimiento de identificación con personas a las que no se ha visto jamás; esta toma de conciencia, unida al concepto también nuevo de eficacia social y al sentimiento de que es posible actuar sobre el destino propio y el de los demás, condujo a los abolicionistas y a sus seguidores a terminar con unos abusos que, una vez conocidos, no podían ya ser tolerados moralmente. Pensar que se trata fundamentalmente de conciliar el altruismo manifiestamente sincero de los reformadores y de otros con el interés egoísta, aunque sea inconsciente, y decidir si conviene –o cómo conviene y en qué medida– invocar el antagonismo y la explotación de clases con este fin, sería quedarse en un solo nivel de este debate extremadamente sutil y complejo.

Así pues, el abolicionismo, en sus comienzos, liberó y canalizó profundas tensiones intelectuales e ideológicas no resueltas y vastas transformaciones sociales y

62. R. T. Anstey, 1975 es una excepción puesto que hace hincapié a la vez en la eficacia de las ideas y en las aplicaciones políticas.
63. Debate a tres voces lanzado por Thomas Haskell en reacción a D. B. Davis (1975), al cual se unió John Ashworth, y cuyos principales elementos han sido reunidos y presentados en Thomas Bender (1992); para la cita, ver p. 3.

políticas debidas a la industrialización de Inglaterra en el siglo XVIII, sin por ello tocar la economía. Es evidente que el humanitarismo moral y filosófico de los reformadores se basaba en motivaciones altruistas y progresistas y constituía, por su nobleza, una fuente de inspiración para muchas personas con inquietudes respecto a su porvenir en una época de cambios rápidos y desorientadores. Este movimiento, aguijoneado también por la aspiración creciente de los que estaban excluidos de la política oficial de Gran Bretaña a influir en los asuntos nacionales, daba lugar a una enorme participación popular. Aunque la evidente agitación de la clase obrera y del «pueblo llano» era como para inquietar a los ricos e industriales, éstos estaban todavía bien situados para defender sus intereses y la causa de los esclavos en las lejanas Antillas parecía menos amenazadora e incluso podía servir para desviar la atención de las reformas mucho más delicadas que había que poner en marcha en la metrópoli. En este contexto de una causa imperiosa que obedecía a intereses múltiples, aunque no todos fueran conscientes, unos hábiles parlamentarios creyeron posible en 1807 aprovechar la identificación momentánea de la abolición de la esclavitud con el interés nacional para adoptar una ley que ponía fin a la trata de esclavos, aunque esta medida fuera en contra del interés nacional inmediato. La trata y la esclavitud en las Antillas habían contribuido en muchos aspectos y de manera fundamental a la aceleración del crecimiento económico de Gran Bretaña en la segunda mitad del siglo XVIII y mantuvieron su dinamismo y su rentabilidad, para los que se dedicaban a ella, tras la abolición en 1807, si bien a la vez se fueron desarrollando tanto la economía interior de Gran Bretaña como los intercambios con Europa y Asia. Por lo tanto, fueron las repercusiones sociales y políticas de la revolución industrial, y no las económicas, las que hicieron posible y favorecieron la abolición de la trata; el posterior declive económico de las Antillas fue más una consecuencia que una causa de la abolición.

El sentido de la dignidad de los esclavos y su lucha para preservar su identidad en un régimen basado en el sometimiento a la voluntad de un amo eran las condiciones previas esenciales para llevar a buen término los esfuerzos de los abolicionistas en Europa, lejos de los campos, de las plantaciones, de las minas y de las ciudades del Nuevo Mundo. Hasta ese momento, los esclavos habían dedicado sus energías a defenderse y a definirse –lo que equivalía en una gran medida a ocupar su puesto dentro de un orden jerárquico parecido al que habían conocido en África– o habían aceptado el postulado de la desigualdad de los hombres en el que estaba basado el régimen de las plantaciones americanas y su corolario, la esclavitud, incluso en las zonas pobladas por fugitivos (esclavos cimarrones de las colonias inglesas, cimarrones y palenques de las regiones hispanófonas, quilombos y mocambos, del Brasil),[64] creando o manteniendo comunidades propias

64. Ver Joseph C. Miller (1993) para la bibliografía completa. La sección *«Maroons»* en el índice remite a 178 obras que tratan sobre estas comunidades; la obra de referencia sigue siendo Richard Price (1973), segunda edición con nueva nota final (1979).

en las ciudades[65] y en las plantaciones,[66] donde trabajaban y, si se daba el caso, pero siempre sin amenazar ni discutir la esclavitud misma, entregándose a actos violentos contra un amo determinado en reacción a unos abusos concretos, o dejando estallar su cólera, desprovista de motivos políticos, como consecuencia de crisis de subsistencia o de supervivencia.[67] Un objetivo frecuente de estas rebeliones, nada extraño puesto que se trataba de extranjeros caracterizados por la privación social en el nivel más básico de los derechos del ser humano, era ser admitidos donde vivían según las normas de la época. No obstante, ni el permanecer en la periferia de la sociedad en las poblaciones de esclavos marrones, ni el consuelo de pertenecer a la comunidad de esclavos, emplazada en territorios extranjeros pertenecientes a otros y creada para defenderse de éstos, podían satisfacer las profundas aspiraciones de los esclavos a la participación.

El espíritu de las Luces y las ideologías revolucionarias norteamericanas y francesas de los derechos individuales del ser humano que se derivaban de él proclamaban una nueva norma absoluta de pertenencia que los esclavos hicieron suya en primer lugar –y definitivamente– en la isla de Santo Domingo.[68] Los esclavos arrancaron a Francia su independencia política y desafiaron a los ejércitos de las tres grandes potencias imperiales en las Antillas tras una rebelión que empezó en 1791. Sus victorias horrorizaron a los amos de todo el continente e inspiraron a sus esclavos. Las amenazas de recurrir a la violencia por parte de los esclavos de los Estados Unidos de América, la insurrección de Gabriel Prosser en 1800[69] y la conspiración dirigida por Denmark Vesey en Charleston en 1822,[70] que atestiguan la adopción de los ideales revolucionarios por parte de los esclavos, desencadenaron reacciones entre los amos antes de inspirar a las fuerzas abolicionistas de los estados del norte, pues la influencia que estos movimientos ejercían no tenía nada que ver con su fracaso inmediato. A partir

65. Un estudio ejemplar para el Brasil ha sido realizado por João Jose Reis (1988).
66. John W. Blassingame (1972; edición revisada en 1979). El estudio marxista más argumentado a favor de la comunidad de esclavos es, con seguridad, el de Eugène D. Genovese (1974). Genovese formuló la cuestión en *From rebellion to revolution* (1979), p. XVIII: «[...] el proceso a la vez rico y contradictorio por el cual los esclavos forjaron su propia historia en el marco de los modos dominantes de producción.»
67. Robert Dirks (1987), «Resource fluctuation and competitive transformation in West Indian slave societies», en: Charles D. Laughlin, Jr e Ivan A. Brady (1978), p. 122-180; «The Black saturnalia and relief induced agonism», en: Kenneth F. Kiple (1988), p. 167-194.
68. C. L. R. James (1963).
69. Gerald W. Mullin (1972); Michael Mullin, «British Caribbean and North American slaves in an era of war and revolution, 1775-1807», en: Jeffrey J. Crow y Larry E. Tise (1978), p. 235-267.
70. William W. Freehling, «Denmark Vesey's peculiar reality», en: Robert H. Abzug y Stephen E. Maizlish (1986), p. 25-47; es el estudio más reciente y penetrante.

de 1770, en todo el continente americano, los conflictos entre las potencias imperiales o entre los ejércitos metropolitanos y las fuerzas de los patriotas americanos habían obligado a las dos partes a movilizar a los esclavos al servicio de unas causas que, cada vez más, implicaban la búsqueda o la defensa de la «libertad». En los Estados Unidos de América, los esclavos emancipados y los antiguos esclavos fugitivos –Sojourner Truth, Frederick Douglass, Salomon Northrop, Maria Stewart, Martin Delaney y otros muchos– aprovecharon su experiencia personal y su conocimiento íntimo de la negación de la dignidad humana más elemental representada por la esclavitud para conferir a la causa abolicionista lo esencial de su poder de atracción de masas, que desembocó finalmente en la confrontación política, la guerra civil y la emancipación de los esclavos en el país.[71] La confederación de estados del sur perdió su coherencia en el crisol de la guerra y tomó el camino de la derrota, perjudicada por el abandono incontrolable, por parte de los esclavos, de sus amos, que se habían ido al frente y de las mujeres que se habían quedado para tratar de hacer funcionar la economía del sur.[72]

La dignidad y la independencia de los esclavos, incluso en los casos en los que no se produjo ninguna agitación real o visible, alentaron de mil y una maneras a los abolicionistas europeos. La resistencia de los esclavos obligó a sus amos americanos a adoptar medidas defensivas autoritarias y costosas que, de manera lenta pero segura, terminaron por desacreditarlos en el clima político cada vez más igualitario y participativo del siglo XIX. Incluso el aumento del número de esclavos hizo temer a sus amos una «mayoría negra»[73] y suscitó llamamientos locales al cese de las importaciones. Las insurrecciones abiertas de los esclavos provocaban represalias de la mayor crueldad, que hacían inaceptables los formalismos jurídicos a los que recurrían los amos aterrorizados para justificarse. El miedo de que los esclavos americanos se inspiraran en la revolución haitiana vino a reforzar las presiones para poner fin a la trata en Carolina del Sur después de 1790 y, por último, a prohibir a escala nacional la importación de esclavos en 1807. En América del Norte, los esclavos de la bahía de Chepseake que aseguraban su reproducción desde 1730 eran ya anglófonos, cristianos en su mayoría y muy conscientes de las ideas liberales que circulaban entre sus amos a partir de 1770. El cese de las importaciones de esclavos en las Antillas británicas aceleró la americanización de las poblaciones de esclavos de esta región entre 1810 y 1830 mientras que, simultáneamente, el estancamiento de los precios del azú-

71. W. E. B. Dubois fue el primero en llamar la atención sobre la sensibilización y la adhesión de los esclavos americanos a las ideas libertarias de los fundadores ambivalentes de la República norteamericana; ver Herbert Aptheker (1943) y muchos otros escritos, entre otros el que publicó en *Science and Society* (1987), p. 68-71. Para un estudio retrospectivo y analítico, ver Gary Y. Okihiro (1986).
72. Ver Drew Gilpin Faust (1996).
73. Peter H. Wood (1974). Este punto ya lo había señalado Dubois.

car intensificaba las presiones ejercidas sobre ellos en su trabajo. Las iniciativas de los esclavos y su resistencia al endurecimiento de las condiciones de trabajo y a las demás privaciones de los años que siguieron a la abolición de la trata eran cada día más difíciles de contener. Este callejón sin salida era una de las razones por las cuales el gobierno de Gran Bretaña estaba dispuesto a abandonar el sistema de la esclavitud, pues los plantadores de las islas cedían por su parte a las presiones ejercidas por la metrópoli en favor de la mejora de las condiciones de vida de los esclavos y, a fin de cuentas, de su emancipación.[74]

El abolicionismo, aun habiendo sido eliminada la esclavitud en Gran Bretaña y desplazados sus dilemas ideológicos y políticos hacia las reformas internas, lejos de retroceder, experimentó por el contrario un auge insólito en otros lugares.[75] Londres creó la Escuadra de África Occidental de la Royal Navy con la misión de controlar las rutas de la trata en el Atlántico. Durante más de treinta años intervino en el transporte de esclavos por buques de las potencias continentales. Al mismo tiempo, el Foreign Office empezaba a ejercer presiones diplomáticas en los gobiernos del continente que dejaban a sus ciudadanos y súbditos continuar con la trata, especialmente, Francia y España. A partir de 1823 surgió una nueva ola de adhesión británica al humanitarismo social que se propuso exigir la abolición de la esclavitud en las Antillas (y también en el cabo de Buena Esperanza en África Austral).[76] La oposición abolicionista a la trata negrera a lo largo del siglo XIX (a partir de 1807) se convirtió en un medio de promoción de la hegemonía naval británica y, a más largo plazo, de la expansión imperialista y de la confrontación colonialista con los rivales europeos de Gran Bretaña. Además de su función de desviar las tensiones interiores,[77] el abolicionismo se convirtió en un instrumento de la expansión imperialista británica en el mundo, útil porque permitía disfrazar de justicia moral las más brutales ingerencias en los asuntos ajenos. Los traficantes de esclavos parecían merecer todos los castigos que Gran Bretaña pudiera infligirles.

74. E. D. Genovese (1979) y R. Blackburn (1988) ofrecen amplias interpretaciones de la abolición de la trata y de la emancipación, que ponen de manifiesto la función que desempeñaron los esclavos en su propia liberación en medio de las rivalidades de los imperios de la época y de las fluctuaciones del equilibrio de fuerzas entre los regímenes conservadores europeos y las protestas populares cada vez más fuertes que tenían que afrontar.
75. D. B. Davis explica que el desplazamiento de las tensiones internas inmediatas hacia el exterior había dejado dentro un reformismo residual que mantenía todo su vigor.
76. Esta última campaña en favor de la emancipación, con su dinámica característica, no se estudia en este artículo que está dedicado a la abolición de la trata en el contexto internacional. Para África del Sur, ver R. L. Watson (1990); John Edwin Mason (1996); Mary Isobel Rayner (1986).
77. A menos que se esté de acuerdo con la explicación que da Lenin del imperialismo y del nacionalismo como medios de suavizar los conflictos de clase en la metrópoli capitalista.

Gran Bretaña concentró sus energías reformadoras, mezcladas con afanes imperialistas, contra las prácticas esclavistas de las naciones europeas vencidas, mientras ella salía triunfante, con sus aliados, de las guerras napoleónicas. Los holandeses, recién liberados del yugo francés de la era napoleónica, fueron obligados a abandonar sus actividades de trata por ser ésta la voluntad británica, pese a ser claramente conscientes de los beneficios económicos que obtenían.[78] Una vez derrotados, los franceses tuvieron que aceptar, contra su voluntad, la prohibición de la trata de esclavos en los términos del Tratado de Viena de 1815, pero la restablecieron dos veces antes de aceptar definitivamente su supresión en 1845.[79] El rey de Portugal y su séquito, que había utilizado buques británicos en 1807 para escapar a la invasión de Portugal por Napoleón y refugiarse en sus inmensas posesiones brasileñas de América, era vulnerable a las presiones abolicionistas de Londres. Portugal y Brasil, de economía eminentemente agrícola, tenían no obstante, mucha más necesidad de continuar con la trata que los países del norte de Europa en vías de industrialización. La declaración sobre la trata de esclavos, firmada por Lisboa en el Congreso de Viena de 1815, obligó a Portugal a poner fin a la trata, pero durante más de tres decenios tuvo pocas repercusiones pues Portugal y Brasil estaban ambos decididos a no respetar esta obligación. Brasil, que se había proclamado independiente en 1821, tuvo que comprometerse en 1826 a declarar ilegales las nuevas importaciones de esclavos, pasado un plazo de tres años, pues éste era el precio que tenía que pagar para obtener el reconocimiento diplomático de Gran Bretaña. Los negreros brasileños continuaron con sus actividades ilegales hasta 1851 en el Atlántico sur e incluso en el océano Índico.[80]

España, donde apenas existían presiones abolicionistas internas, quería ante todo sostener el rápido crecimiento, en el siglo XIX, de sus lucrativas plantaciones cubanas de caña de azúcar. Además, temía que, si ponía impedimentos a la prosperidad de los plantadores cubanos, prosperidad basada en la esclavitud, éstos se hicieran más sensibles a los avances expansionistas de los Estados Unidos de América, esclavistas muy cercanos. Así pues, consiguió, con algunas excepciones, resistir a las presiones diplomáticas británicas hasta 1860. Los negreros americanos, sobre todo a partir de 1830, se convirtieron en importantes abastecedores de esclavos para Cuba. El afán constante de los Estados Unidos de América de evitar la dominación de la antigua metrópoli colonial, el carácter sensible de todo lo que tenía relación con la esclavitud en los conflictos políticos internos entre los estados del norte y del sur y sus pretensiones expansionistas sobre Cuba hacían que los Estados Unidos fueran hostiles en general a

78. Pieter C. Emmer, «Abolition of the abolished: the illegal Dutch slave trade and the mixed courts», en: J. Walvin y D. Eltis (1981), p. 177-192.
79. S. Daget (1990).
80. L. Bethell (1970); R. E. Conrad (1986).

las presiones británicas para poner fin a la trata practicada por sus ciudadanos. La aceptación oficial de la supresión de la trata y el cese efectivo de ésta no llegaron hasta 1862, tras la ruptura entre la Confederación y la Unión y debido a la necesidad de la ayuda británica durante la guerra civil.

Así pues, la trata negrera en el Atlántico continuó hasta los años 60 del siglo XIX, pese a las patrullas navales británicas y a la insistencia que ponía Gran Bretaña en suscitar esta cuestión en sus negociaciones sobre otros temas con las naciones esclavistas. A veces la trata contaba con una participación importante, e incluso dominante en algunos sectores, de buques de las dos potencias anglófonas que habían sido las primeras en proclamar su final. Evidentemente, los mercaderes habían comprendido que la trata seguía siendo rentable, igual que la esclavitud misma.[81] Aunque el cese total se retrasó debido a la indiferencia popular en el extranjero, a una cierta tolerancia, por no decir simpatía, por parte de la mayoría de los políticos europeos, a la hostilidad declarada de los plantadores y sus proveedores en el Nuevo Mundo y al deseo ardiente de los proveedores africanos de continuar abasteciendo esclavos, la trata era ya insignificante en todo el Atlántico después de 1870.[82] Con posterioridad a esta fecha, los esclavos africanos fueron sustituidos por trabajadores «contratados» de manera legal y provisional, al menos moralmente aceptable (venidos de India, China, Japón y otras regiones de Asia), por campesinos de las regiones rurales de América y por inmigrantes libres europeos que trabajaban como empleados mal pagados en la agricultura comercial de las regiones tropicales del continente americano.[83]

81. D. Eltis (1987) ofrece un estudio magistral y completo de la trata, con observaciones muy sensatas sobre las paradojas y contradicciones del abolicionismo después de 1807.
82. Los franceses siguieron transportando africanos «contratados» entre 1860 y 1880 y los portugueses proporcionaban mano de obra a Cuba con diversos pretextos y mantuvieron la exportación local de *libertos* (esclavos emancipados) en São Tomé hasta el siglo XX. Para los portugueses, ver W. Gervase Clarence-Smith, «Cocoa plantations and coerced labor in the golf of Guinea, 1870-1914», en: M. A. Klein (1993), p. 150-170; W. G. Clarence-Smith (1984), p. 25-33; James Duffy (1967).
83. Aunque se trate de un tema al que no se le pueda dedicar más de una breve alusión en un estudio sobre la trata de esclavos y su abolición, remitimos al lector a Eric Wolf (1982), cap. 12 y a otras historias mundiales modernas que tratan de la continuidad. Stanley L. Engerman ha publicado muchos escritos sobre la economía de la transición del trabajo «forzado» al trabajo «libre» en el siglo XIX, por ejemplo «Servants to slaves to servants: contract labor and European expansion», en: Pieter C. Emmer (1986), p. 263-294. Ver también para la inmigración transatlántica a finales del siglo XIX en el contexto de la trata, p. C. Emmer (1990), p. 11-24; P. C. Emmer, «European expansion and migration: the European colonial past and intercontinental migration: an overview», en: Magnus Mörner y P. C. Emmer (1992), p. 1-12; Michael Twaddle (1993), que apareció también en un número especial de *Slavery and Abolition,* vol. 14, n.º 1 (1993).

Las energías abolicionistas de Gran Bretaña se volvieron a continuación hacia Asia y el océano Índico, ámbito todavía privilegiado para la expansión del imperio en el mundo. Como la British East Indian Company estaba consolidando su poder en Asia del sur a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, los abolicionistas ejercieron presiones cada vez más fuertes en Gran Bretaña con la intención de mejorar las condiciones de trabajo en las vastas posesiones asiáticas.[84] El abolicionismo siguió siendo una poderosa corriente del reformismo británico durante todo el siglo XIX, cobrando más fuerza a medida que se fusionaba con otras causas sociales y humanitarias contemporáneas. Los conflictos claros entre las necesidades de reforma en Gran Bretaña y las situaciones contrastadas o creadas en el extranjero –como las conexiones que habían dejado entrever las primeras campañas que trataban de poner fin a la trata en el Atlántico– pasaron a ser un tema cada vez más explícito. Al principio existía la idea de que los fondos y esfuerzos cada vez mayores que el gobierno dedicaba a la expansión militar en el extranjero privaban a los británicos de las ventajas sociales que tanta falta les hacían. Además, la justicia de la dominación sobre pueblos independientes en otras regiones del mundo, cada vez más reivindicada, era profundamente discutida por algunos. La causa de la expansión imperial sólo se podía defender invocando razones morales, entre ellas, la posibilidad que ofrecía el régimen colonial de eliminar en el mundo entero prácticas contrarias a lo que los Europeos habían llegado a considerar como normas universales de progreso y de «civilización».[85] Las teorías racistas proporcionaron un fundamento racional a la capacidad y al deber de los europeos de llevar a cabo esta «misión civilizadora». La esclavitud se convirtió en el símbolo principal de los males por extirpar.

La limitada eficacia de los primeros esfuerzos por implantar un régimen colonial frenó seriamente los impulsos reformistas y retrasó la abolición de la esclavitud en las posesiones coloniales del mundo entero hasta después de la primera guerra mundial. Como es sabido, las naciones europeas rivalizaron para asentar su dominación en Asia y África durante todo el siglo XIX. Para protegerse contra las intenciones de los rivales en regiones que no ofrecían más que un interés potencial, las potencias coloniales tenían tendencia a atribuirse esferas de influencia o a «proteger» a unas autoridades locales demasiado alejadas para que les fuera posible ejercer algo más que un control simbólico. Esta tendencia se manifestó primero en la India. En la época del conflicto directo entre Gran Bretaña y la Francia napoleónica, la dirección de la British East India Company en Asia meridional había proclamado su autoridad y, por consiguiente, había

84. Howard Temperley (1972).
85. Es evidentemente imposible tratar aquí en detalle los estudios que tratan sobre las profundas transformaciones que se produjeron en Europa y en el mundo en esta época. Para un estudio reciente, ver Michael Adas (1989).

aceptado, implícitamente, una responsabilidad sobre unos territorios que apenas conocía y que podía controlar aún menos. De hecho, no podía «gobernar» más que logrando acuerdos complejos con los poderes indios de la época, que solían ser muy independientes por su mentalidad y su capacidad. Como la mayor parte de éstos dependían de la mano de obra servil de todas clases, entre otras de esclavos, la British East Indian Company se encontró expuesta a los ataques de sus adversarios en Gran Bretaña, que denunciaban la profunda contradicción existente en el hecho de no poder asegurar su presencia en Asia meridional más que dando su visto bueno a unos sistemas coercitivos contrarios a los principios británicos de libertad de trabajo y en flagrante violación de la misión «civilizadora» de las tierras atrasadas.

En la India, donde había muchos grados de servidumbre, la esclavitud no era más que el sistema de trabajo forzado más extremo empleado y distaba mucho de ser el factor primordial del control económico de los socios indios de Gran Bretaña que ejercían el poder. La ley de 1838 que abolía la esclavitud en las posesiones británicas se aplicaba a las colonias americanas y a África del Sur, pero excluía expresamente la India (y Ceilán). La British East Indian Company creía imposible intervenir demasiado enérgicamente en unos arreglos internos de los que ella dependía totalmente. En consecuencia, las autoridades concentraron su atención en el comercio relativamente marginal de las personas consideradas jurídicamente como «esclavos», meta oportunamente visible, de manera que en Gran Bretaña se tuviera la impresión de una acción contra la esclavitud, pero sin levantar en la India una oposición local indebida e incontrolable. El comercio de esclavos fue prohibido en 1843 y los tribunales británicos tuvieron que prohibir el reconocimiento de la esclavitud misma en las limitadas regiones donde ejercían una jurisdicción directa, según una doctrina llamada «abolición del estatuto legal».[86] Esta fórmula aplacaba temporalmente a los abolicionistas y no amenazaba directamente a las autoridades locales. También se hacía valer que ella protegía a los esclavos contra la expulsión y la indigencia. Se había echado la semilla que con el tiempo daría el fruto del cese efectivo de la esclavitud a medida que se fuera extendiendo la jurisdicción británica, que las trabas a la esclavitud fueran limitando el número de nuevos cautivos y que los esclavos se fueran asimilando, por las vías habituales, a los demás trabajadores, subordinados pero no sometidos legalmente. Esta política seguía la misma lógica que la que había existido entre la abolición de la trata y la emancipación posterior de los esclavos del Nuevo Mundo a finales del siglo XVIII. Mantenía igualmente los esfuerzos tendentes a suprimir la trata con miras a implantar programas mucho

86. Dharma Khumar, «Colonialism, bondage and caste in British India», p. 112-730, y Gyan Prakash, «Terms of servitude: the colonial discourse on slavery and bondage in India», p. 131-149, ambos en: M. A. Klein (1993). Ver también U. Patanaik y M. Dingwaney (1985).

más amplios de reformas sociales nacidos en Gran Bretaña que, después de 1830, se fueron extendiendo a regiones del mundo cada vez más extensas. El crecimiento paralelo de las exportaciones de trabajadores «contratados» de la India y de otras posesiones de Asia atrajo mucho menos la atención.

La iniciativa anti-esclavista en la India se sitúa, pues, en el comienzo del desarrollo de las estrategias británicas de dominación colonial moderna y, como se aplicaba únicamente a las colonias británicas, estuvo directamente influida por la política interior. En el ámbito internacional, la atención de los abolicionistas se desvió de sus rivales europeos para concentrarse en el abastecimiento de cautivos destinados al vasto Imperio Otomano, que se extendía desde el noroeste de África hasta el Golfo Pérsico. La floreciente prosperidad comercial de este imperio en el siglo XIX había estimulado la demanda de africanos (y también de circasianos y de naturales de otros pueblos de Asia central) como criados en las ciudades, para los servicios municipales y para otros empleos peligrosos y desdeñados.[87] Las exportaciones de trabajadores cautivos del África sudanesa –del Senegal hasta el Nilo–, de la periferia de la meseta de Etiopía y de África oriental y del sudeste habían aumentado considerablemente durante el segundo tercio del siglo.[88] En la misma época, la consolidación del poder político y de la integración económica en Madagascar, bajo el reino Mérina, había convertido a la isla en otro centro de trata de esclavos en el decenio de 1850.[89] No solamente Gran Bretaña se fue implicando cada vez más en la lucha contra el tráfico de esclavos destinados al área otomana, sino que, en 1873, firmó un tratado con el sultán de Zanzíbar (del que dependía un importantísimo centro de trata del océano Índico) que permitió a las patrullas navales británicas reducir considerablemente el transporte de africanos en el océano Índico después de 1880. La eficacia de la intervención británica en la trata del océano Índico estaba en relación directa con su poderío militar y económico y con la falta de una densa red de intereses y de convenios diplomáticos del tipo del que había impedido a Gran Bretaña inmiscuirse abiertamente en la esfera de las potencias rivales europeas en el Atlántico. El aspecto racista de la misión civilizadora justificaba que en Asia y África se tomaran medidas que en Europa habrían sido inaceptables. La abolición se había convertido en la punta de lanza de la afirmación del poderío británico que iba a dar lugar al establecimiento de un régimen colonial con todas sus consecuencias.

Los convenios bilaterales anglo-otomanos de lucha contra la trata de esclavos, aceptados pero no aplicados, empezaron a surtir efecto a partir de 1880.

87. W. G. Clarence-Smith (1988); E. Savage (1992); E. Toledano (1982).
88. Para un estudio de los acontecimientos que favorecieron estas exportaciones en África, ver P. E. Lovejoy (1983).
89. Entre los numerosos estudios de Gwyn Campbell señalemos «Madagascar and Mozambique in the slave trade of the Western Indian ocean, 1800-1861», en: *Slavery and Abolition* (1988), p. 166-193.

Ese año se firmó un acuerdo formal que concedía a Gran Bretaña el derecho de inspeccionar los buques sospechosos de transportar esclavos hacia territorios otomanos y proceder a su captura en caso de infracción. Después de que la ocupación de Egipto por los Británicos, en 1882, hubiera secado o reducido la principal fuente de cautivos africanos de la época, a saber, las regiones perturbadas del alto Nilo, la trata decayó por falta de provisiones y terminó por limitarse a un tráfico clandestino, principalmente a través del Mar Rojo en dirección a Arabia, que continuó por lo menos hasta los años 20 del siglo XX.[90]

Estos éxitos en las relaciones bilaterales con potencias asiáticas más débiles coincidieron con los grandes esfuerzos de Gran Bretaña para internacionalizar el movimiento abolicionista de finales del siglo XIX entre las demás potencias europeas. Una vez que el eje de la campaña se había desplazado hacia la trata no occidental, los países europeos, divididos hasta entonces, podían unirse, al menos superficialmente, para ponerle fin. El gobierno británico, además, estaba aguijoneado desde el interior por la Sociedad de Lucha Contra la Esclavitud, muy activa en Gran Bretaña y en el extranjero y que se había convertido en el principal grupo de presión organizado en torno a la cuestión de la esclavitud. Por lo tanto, siguió ejerciendo presiones internacionales a lo largo del período que siguió a la pérdida de intensidad de la cuestión –si no de los flujos de mano de obra servil– en el Atlántico. La atención se había desviado hacia África con la firma del Acta de Berlín en 1855, tratado europeo multilateral que definía las normas de reconocimiento internacional de las reivindicaciones coloniales rivalizantes de las naciones europeas en África. El Acta de Berlín incluía una condena limitada de la esclavitud en África, aprovechando implícitamente la lección de la experiencia adquirida en la India al tratar de oponerse a las autoridades locales que dependían de formas de trabajo forzado inaceptables. En África, el dilema era todavía más peliagudo. Los europeos, especialmente los británicos, eran extremadamente sensibles a la omnipresencia de la esclavitud y a los abusos a los que daba lugar en el continente.[91] Las descripciones muy apreciadas por el público que hacía David Livingstone de sus famosos viajes a África central, austral y oriental entre 1850 y 1870 habían llamado la atención espectacularmente hacia la trata dirigida a la costa, especialmente las rutas que alimentaban la trata del océano Índico. También las sociedades de misioneros habían enviado inmediatamente personal para evangelizar, «civilizar» y combatir la trata. Posteriormente, los viajeros europeos por el interior del continente intentaban aumentar la venta de sus relatos de expedición explotando los sentimientos anti-esclavistas de los lectores.

90. E. Toledano (1982), especialmente el capítulo 7.
91. Sabían mucho menos en qué medida el comercio «legítimo» del aceite de palma, de cacahuete, de marfil y de otros productos –que los abolicionistas habían preconizado para reemplazar la trata negrera en los intercambios Europa-África– había estimulado también la trata y la esclavitud. Ver P. E. Lovejoy (1983).

Como la esclavitud era una práctica evidentemente muy corriente en África entre 1870 y 1890, eso significaba que el Acta de Berlín atribuía un poder político teórico a los países europeos que tendrían que ponerla en práctica, inicialmente, colaborando con las autoridades africanas, dependientes de la esclavitud de manera algo más que marginal. Las primeras estimaciones (en la época colonial) del porcentaje de esclavos en las poblaciones estudiadas daban unas cifras que superaban el 50%, y a veces más elevadas, en algunas zonas. Contrariamente a lo que ocurría en la India, la esclavitud en África era el principal medio por el cual los propietarios de las haciendas y los dirigentes, en muchas regiones del continente, sobre todo las occidentales, ejercían su autoridad sobre personas ajenas al círculo familiar inmediato.[92] Incluso en los sitios en los que la conquista colonial suprimió las principales potencias militares que se dedicaban a las formas más violentas y sistemáticas de captura de un gran número de personas –Samory Touré en la alta Guinea, Rabeh en el Sudán fronterizo con el Tchad y el Nilo, el califato de Sokoto en el oeste del lago Tchad, Tippu-Tib y sus aliados «árabes» swahilis en el alto Zaire–, los gobiernos coloniales nacientes se encontraron con que eran tributarios de africanos que a su vez dependían en gran medida de sus esclavos. Los que tenían preocupaciones humanitarias, ya fuera en África o en la India, tenían motivos para preocuparse por la suerte de los antiguos cautivos, repentinamente desechados por unos amos a los que se les había impedido ejercer sus derechos de amos,[93] lejos de su país natal y sin ningún medio para atender a sus necesidades. La solución sería la misma: primero la prohibición de proseguir con la trata, la negativa de los tribunales a reconocer la legalidad de la esclavitud en virtud del derecho africano o musulmán, una discreta colaboración con las autoridades africanas detentoras de esclavos en espera de que el poder colonial consolidara su poder, de que se desarrollara la economía monetaria y que la disminución de cautivos fuera minando la institución para ir reemplazándola poco a poco por nuevas formas de control de los trabajadores y de las mujeres.[94]

Los debates oficiales en Europa, lejos de las realidades que había que tener presentes cuando se trataba de ejercer una autoridad real partiendo de posicio-

92. C. Meillassoux (1986). Ver también Martin A. Klein y Claire C. Robertson (1983). Para África central ver Robert Harms (1981); para las demás formas de dependencia, ver Jan Vansina (1990). Otra forma, parecida pero distinta a la esclavitud era la servidumbre por deuda: Toyin Falola y Paul E. Lovejoy (1993).
93. Otra paradoja del proceso de abolición en África era pues el dilema al que se enfrentaban los misioneros, decididos a poner fin a la esclavitud, que daban la libertad a los cautivos, a veces quedándoselos ellos mismos con lo que se encontraban –y no solamente desde un punto de vista meramente técnico– mezclados en la esclavitud.
94. Marcia Wright (1993).

nes muy frágiles sobre el terreno en África, terminaron en un convenio internacional adoptado en Bruselas en 1889-1890, que condenaba debidamente todos los males, o eso se creía, que afligían a los africanos. Además de los abolicionistas británicos de mentalidad liberal, los católicos de Francia se pusieron del mismo lado. El cardenal Lavigerie y los Padres del Espíritu Santo, o los Padres Blancos,[95] dieron a conocer a toda Europa los horrores de la esclavitud que todavía se practicaba normalmente en África central y favorecieron la celebración de una segunda conferencia internacional dedicada especialmente a la cuestión de la trata de esclavos. En la conferencia de Bruselas, los países participantes –entre ellos, todos los que estaban colonizando África– se comprometieron a adoptar una serie de reformas, entre otras, la prohibición del tráfico de armas y de alcohol hacia las posesiones africanas, la continuación de la represión de la trata internacional y el cese de la esclavitud en África.[96]

Así pues, las potencias coloniales se mostraron prudentes en su lucha contra la esclavitud dentro de sus colonias africanas, dedicándose antes a poner fin a la trata.[97] Algunos tratados que ratificaban las conquistas obligaban a las potencias africanas vencidas a poner fin a las razias; el sometimiento a este tipo de condición –obligar a un rival vencido a terminar con la trata– era la continuación de la política inaugurada por el Congreso de Viena de 1815. Pero otros muchos tratados firmados en el último decenio del siglo XIX omitían discretamente esta cuestión. Una vez establecida la dominación europea más sólidamente, durante el primer decenio del siglo XX, las autoridades coloniales prohibieron la trata, casi veinte años después de la colonización. Fueron los franceses los que empezaron en 1903.[98] No obstante, los pueblos que escapaban a su autoridad, como los bereberes de las regiones saharianas de la Mauritania francesa, se sustrajeron a la abolición hasta los años 30. En Angola, los portugueses colaboraron en secreto con algunos pueblos que gobernaban en esta región para que éstos proporcionaran trabajadores a las empresas portuguesas durante gran parte del período colonial. De hecho, todas estas potencias toleraban la esclavitud, puesto que no podían impedirla. Solamente con el refuerzo considerable de las fuerzas de policía, el desarrollo de las economías monetarias y el empobrecimiento de las zonas rurales, sobre todo cuando hizo falta movilizar a los trabajadores y todos los recursos para atender a las necesidades de las metrópolis durante la primera gue-

95. François Renault (1971).
96. Suzanne Miers (1975).
97. Suzanne Miers y R. Roberts (1988). Ver también la monografía muy completa de Paul E. Lovejoy y Jan S. Hogendorn (1993); C. N. Ubah (1991), p. 447-470; Frederick Cooper (1980).
98. El estudio de Martin A. Klein ofrece un análisis completo y agudo del fin de la esclavitud en el África occidental francesa. Para una visión general, M. A. Klein (1988-1989), p. 188-211.

rra mundial, fue como empezó a retroceder la esclavitud. Donde más duró fue en Etiopía, que no se había sometido al régimen colonial y estaba muy próxima a los pequeños mercados todavía existentes de esclavos africanos destinados a la otra orilla del Mar Rojo. La esclavitud, o sus efectos residuales en los descendientes de los antiguos cautivos, continuó subsistiendo mucho más tiempo todavía.

El abolicionismo fue, pues, en su origen la punta de lanza de la reforma social en Gran Bretaña, se desarrolló en el Nuevo Mundo gracias a los esfuerzos de los propios esclavos y posteriormente contribuyó a asentar la dominación británica en torno al Atlántico, en la India, en la parte occidental del océano Índico, en la periferia del Imperio Otomano y en África. Siendo un movimiento de dinámica esencialmente interna, se transformó en una especie de instrumento de ingerencia en las colonias americanas de Portugal y España y en las naciones latinoamericanas nacidas del desmembramiento de los imperios de éstas en el Nuevo Mundo. A continuación, sirvió de justificación para la dominación imperial y colonial, con la extensión de la campaña contra la trata marítima al océano Índico y a las orillas otomanas del Mediterráneo de 1860 a 1880, coincidiendo, sin que sea un puro azar, con la apertura del canal de Suez en 1869. La lucha contra la esclavitud se convirtió en una apuesta política en los primeros y difíciles años del frágil régimen colonial en la India en los años 40 del siglo XIX y más tarde en África en los años 90. Durante todo este período, se produjo una intervención creciente de los poderes públicos en los asuntos locales y una intrusión del Estado en las relaciones entre amos y esclavos, relaciones intensas, aunque a menudo hostiles, cuyo carácter privado había sido siempre celosamente preservado y protegido de una intrusión semejante.

La abolición siguió pues a la integración de cada una de estas regiones del mundo en la esfera de influencia económica creciente de Europa e hizo entrar a la autoridad pública en la vida de amos y esclavos. Desde 1770 hasta la primera guerra mundial, época en la que los impulsos reformadores se volvieron de nuevo hacia los problemas interiores, siguió siendo un medio cómodo de hacer creer que la dominación de los poderosos servía a la causa de la justicia social, mientras que los problemas sociales interiores eran irresolubles. En América, rara vez fue suprimida directamente la esclavitud porque el abolicionismo, siempre cambiante, no dejaba de concentrar la atención en lo que escapaba a la voluntad de los europeos –sobre todo de los Británicos. En Asia y África el esquema seguía siendo el mismo. La abolición siguió siendo así un factor dinámico durante un siglo y medio, renovándose sin cesar porque no podía alcanzar nunca los objetivos que proclamaba. Pero el comienzo del declive de las economías locales en el mundo, a medida que la industrialización y la mecanización agrícola empujaba a las gentes a abandonar las zonas rurales empobrecidas para ir a las ciudades o a los países en vías de industrialización donde había nacido el movimiento abolicionista –trabajadores «libres» incorporados por contrato y

emigrantes «voluntarios»– hizo que en definitiva los principios enunciados sólo tuvieran una aplicación simbólica. Desde luego, la coacción por la necesidad no ha desaparecido todavía y unas condiciones de vida difíciles, inferiores a la norma, se siguen imponiendo a los «sin documentos» a los *Gastarbeitern,* a los migrantes que se desplazan en busca de un trabajo y a otros sucesores modernos de los africanos transportados como esclavos en los siglos XVIII y XIX. El espíritu abolicionista, por tanto, se ensanchó e internacionalizó a través de las actividades de la Sociedad de Naciones en los años 20 y, desde 1945, de las de la Organización de las Naciones Unidas, para desembocar en programas de protección de los derechos universales del ser humano.

De este modo, parece que la consecuencia principal del abolicionismo, cuando se analiza su trayectoria durante un siglo y medio en todas las regiones del mundo, fue la de transformar una relación esencialmente íntima entre el amo y el esclavo en una comedia pública, una causa que permitió a generaciones de políticos disimular el interés egoísta, la preservación de los privilegios de los ricos y poderosos y el expansionismo nacional enmascarado en la causa de la justicia humana. A los ideólogos del movimiento, desde los filósofos franceses, pasando por los liberales escoceses y los evangelistas ingleses de finales del siglo XVIII hasta los reformadores de tendencia socialista del siglo XX, les movía una voluntad sincera de mejorar el destino de la humanidad. Pero sus ideales tuvieron poco efecto en sí mismos, si no es que los esclavos americanos –mucho más que los de Asia o África– contribuyeron a su propia emancipación creando y desarrollando unas culturas originales y resistiendo, unas veces abierta y violentamente, otras de manera insidiosa y sutil. Por otra parte, la abolición fue también un instrumento de consolidación de la autoridad de los gobiernos europeos en las relaciones económicas que se desarrollaron durante todo el siglo XIX hasta en las regiones más atrasadas del mundo. La misma observación puede hacerse a propósito del tema de la expansión de la influencia industrial del norte en los estados rurales del sur después de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos de América. Si la abolición fue un aspecto de un proceso esencialmente político de expansión y consolidación del poder gubernamental, tanto a escala nacional como internacional, no tiene nada de extraño que a veces haya desafiado los intereses económicos de los que fomentaban, aunque fuera indirectamente, el transporte, el abastecimiento, la posesión o el trabajo de los esclavos.

## Bibliografía

ABANIME, E. 1979. «Equiano, précurseur de la littérature nigériane anglophone». *Éthiopiques* (Dakar), n.º 19.

ABZUG, R. H.; MAIZLISH, S. E. 1986. *New perspectives on slavery in America: essays in honor of Kenneth M. Stampp.* Lexington, University of Kentucky Press.

ADAS, M. 1989. *Machines as the measure of men: science, technology and ideologies of Western dominance.* Londres/Ithaca, Cornell University Press.

ANSTEY, R. T. 1975. *The Atlantic slave trade and British abolition, 1760-1810.* Atlantic Highlands, Macmillan.

APTHEKER, H. 1943. *American Negro slave revolts.* Nueva York, Columbia University Press.

—. 1987. «American Negro slave revolts: fifty years gone». *Science and Society* (Nueva York), vol. 51, n.º 1.

ARCHER, L. J. 1988. *Slavery and other forms of unfree labour.* Londres. Routledge.

BENDER, T. 1992. *The antislavery debate: capitalism and abolitionism as a problem in historical interpretation.* Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

BETHELL, L. 1970. *The abolition of the Brazilian slave trade: Britain, Brasil and the slave trade question, 1807-1869.* Cambridge, Cambridge University Press.

BLACKBURN, R. 1988. *The overthrow of colonial slavery: 1776-1848.* Londres. Verso.

BLASSINGAME, J. 1972. *The slave community: plantation life in Antebellum South.* Nueva York, Oxford University Press. (Revisado en 1979.)

CAMPBELL, G. R. 1981. «Madagascar and the slave trade, 1810-1895». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 22, n.º 2.

—. 1988. «Madagascar and Mozambique in the slave trade of the Western Indian ocean, 1800-1861». *Slavery and Abolition* (Londres), vol. 9, n.º 3.

—. 1989. «The East African slave trade, 1876-1895: the Southern complex». *International Journal of African Historical Studies* (Boston), vol. 22, n.º 1.

CENTRE OF AFRICAN STUDIES. 1965. *The transatlantic slave trade from West Africa.* Edimburgo, Edinburgh University.

CLARENCE-SMITH, W. G. 1984. «The Portuguese contribution to the Cuban slave and coolie trades in the nineteenth century». *Slavery and Abolition* (Londres), vol. 8, n.º 1.

—. 1988. «The economics of the Indian Ocean slave trade in the nineteenth century». *Slavery and Abolition* (Londres), vol. 9, n.º 3.

CONRAD, R. E. 1983. *Children of God's fire.* Princeton, Princeton University Press.

—. 1985. *Tumbeiros: o trafico de escravos para o Brasil.* São Paulo, Brasiliensa, Cunba Press.

—. 1986. *World of sorrow.* Baton Rouge. Louisiana State University Press.

COOPER, F. 1980. *From slaves to squatters: plantation labor and agriculture in Zanzibar and coastal Kenya, 1890-1925.* New Haven, Yale University Press.

COUGHTRY, J. 1981. *The notorius triangle: Rhode Island and the African slave trade, 1700-1807.* Filadelfia, Temple University Press.

COUPLAND, R. 1993. *The British antislavery movement.* Londres, Oxford University Press.

CROW, J. J.; TISE, L. E. 1978. *The southern experience in the American revolution.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

CURTIN, P. D. 1967. *African remembered: narratives by West African from the era of the slave trade.* Madison, University of Wisconsin Press.

—. 1969. *The Atlantic slave trade: a census.* Madison, University of Wisconsin Press.

DAGET, S. 1975. «Le trafic négrier illégal français de 1814 à 1860: historiographie et sources». *Annales de l'Université d'Abidjan.* n.º 3. (Serie I, Historia.)

—. 1981. «France, suppresion of the illegal trade, and England, 1817-1850». En: J. Walvin; D. Eltis (directores del volumen), *The abolition of Atlantic slave trade: origins and effects in Europe, Africa and the Americas.* Madison, University of Wisconsin Press.

—. 1990. *La traite des Noirs: bastilles négrières et velléités abolitionnistes*. París, Ouest-France Université.

DARITY, D. B. 1988. «The Williams thesis before Williams». *Slavery and Abolition* (Londres), vol. 9, n.º 1.

DAVIS, D. B. 1966. *The problem of slavery in Western culture*. Nueva York / Ithaca, Cornell University Press.

—. 1975. *The problem of slavery in the age of revolutions, 1770-1832*. Nueva York / Ithaca, Cornell University Press.

DIRKS, R. 1987. *The Black Saturnalia: conflict and its ritual expression on British West Indian slave plantations*. Gainesville, University of Florida Presses.

DOCKÈS, P. 1979. *La libération médiévale*. París, Flammarion.

DRESCHER, S. 1977. *Econocide: British slavery in the era of abolition,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

—. 1987. *Capitalism and antislavery: British mobilization in comparative perspective*. Londres, Oxford University Press.

—. 1992. «The ending of the slave trade and the evolution of European scientific realism». En: J. E. Inikori; S. Engerman (directores del volumen), *The Atlantic slave trade: effects on economies, societies and peoples in Africa, the Americas and Europe*. Durham, Duke University Press.

DUBOIS, W. E. B. 1896. *The suppression of the African slave trade, 1638-1870*. Nueva York, Longmans Green. (Nueva edición Baton Rouge, J. H. Franklin, 1969.)

DUFFY, J. 1967. *A question of slavery*. Cambridge, Harvard University Press.

DUIGNAN, P.; CLENDENEN, C. 1963. *The United States and the African slave trade, 1619-1862*. Stanford, Stanford University Press.

EDWARDS, P. 1990. «Master and father in Equiano's interesting narrative». *Slavery and Abolition* (Londres), vol. 11, n.º 1.

ELDREDGE, E. A.; MORTON, F. 1994. *Slavery in South Africa: captive labor on the Dutch frontier*. San Francisco / Oxford, Bulder/Westview Press.

ELKINS, S. M. 1959. *Slavery: a problem in American institutional and intellectual life*. Chicago, University of Chicago Press.

ELTIS, D. 1987. *Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade*. Nueva York, Oxford University Press.

EMMER, P. C. 1986. *Colonialism and migration: indentured labour before and after slavery*. Dordrecht, M. Nijhoff.

—. 1990. «European expansion and migration: the European colonial past and intercontinental migration: an overview». *Itinerario* (Leiden), vol. 14, n.º 1.

EVANS, W. M. 1980. «From the land of Canaan to the land of Guinea: the strange odyssey of the "Sons of Ham"». *American Historical Review* (Washington D. C.), vol. 85, n.º 1. (Reproducido en: Black Diaspora Commitee of Howard University (director del volumen), *The African diaspora: Africans and their descendants in the wider world to 1800*. Lexington (Tesis de licenciatura) Ginn Press, 1986.)

FALOLA, T.; LOVEJOY, P. E. 1993. *Pawnship in Africa: perspectives on debt bondage*. San Francisco / Oxford, Bulder/Westview Press.

FAUST, D. G. 1996. *Mothers of invention: women of the slave South in the American civil war*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

FENOALTEA, S. *The Atlantic slave trade: an economic analysis.* Princeton, Princeton University Press.

FINLEY, M. I. En: D. L. Sills (director del volumen), 1968. *Encyclopedia of the social sciences.* Nueva York, Macmillan and the Free Press.

—. 1980. *Ancient slavery and modern ideology.* Nueva York, Viking Press.

GENOVESE, E. D. 1974. *Roll Jordan roll: the world the slaves made.* NuevaYork, Pantheon.

—. 1979. *From rebellion to revolution.* Baton Rouge, Louisiana State University Press.

GILMORE, Al-Tony (director del volumen). 1978. *Revisiting Blassingame's* The Slave Community: *the scholars respond.* Westport, Conn., Greenwood Press.

GLASSMAN, J. 1990. «The Bondsman's new clothes: the contradictory consciousness of slave resistance on the Swahili coast». *Journal of African History* (Cambridge), vol. 33, n.º 2.

GORDON, M. 1989. *Slavery in the Arab world.* Nueva York, New Amsterdam.

GREEN-PEDERSEN, S. E. 1979. «The economic considerations behind the Danish abolition of the Negro slave trade». En: H. A. Gemery; J. S. Hogendorn (directores del volumen). *The uncommon market: studies in the economic history of the Atlantic slave trade.* Nueva York, Academic Press.

HARMS, R. 1981. *River of wealth, river of sorrow: the Central Zaire basin in the era of slave and ivory trade, 1500-1891.* New Haven, Yale University Press.

HARRIS, J. B. 1971. *The African presence in Asia: consequences of the East African slave trade.* Evanston II, Northwestern University Press.

HELLIE, R. 1982. *Slavery in Russia, 1450-1725.* Chicago, University of Chicago Press.

—. 1989. «The manumission of Russian slaves». *Slavery and Abolition* (Londres), vol. 10, n.º 3.

HIGMAN, B. W. 1984. *Slave population of the British Caribbean, 1807-1834.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

HOWARD, W. S. 1963. *American slavers and the federal law, 1837-1862.* Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

HOWELL, R. C. 1987. *The Royal Navy and the slave trade.* Londres, Groom/Helm.

INIKORI, J. E. 1981. «Market structure and the profits of the British African trade in the late eighteenth century». *Journal of Economic History* (Raleigh), vol. 41, n.º 4.

—. 1987. «Slavery an the development of industrial capitalism in England». En: B. L. Solow; S. L. Engerman (directores del volumen), *British capitalism and Caribbean slavery: the legacy of Eric Williams.* Nueva York, Cambridge University Press.

INIKORI, J. E.; OHADIKE, D. C.; UNOMAH, A. C. 1986. *The chaining of a continent: export demand for captives and the history of Africa South of the Sahara, 1450-1870.* París, UNESCO.

ISAACMAN, A. F. 1990. «Peasants and rural social protest in Africa». *African Studies Review* (Atlanta), vol. 33, n.º 2.

JAMES, C. L. R. 1963. *The black Jacobins. Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (2ª ed. revisada). Nueva York, Vintage Books.

JONES, G. I. 1967. «Olaudah Equiano of the Niger Ibo». En: P. D. Curtin (director del volumen), *Africa remembered: narratives by West Africans from the era of the slave trade.* Madison, University of Wisconsin Press.

KIPLE, K. F. 1985. *The Caribbean slave: a biological history.* Cambridge, Cambridge University Press.

—. 1988. *The African exchange: towards a biological history of the Black people.* Durham, Duke University Press.

KLEIN, H. S. 1978. *The Middle Passage: comparative studies in the Atlantic slave trade.* Princeton, Princeton University Press.

KLEIN, M. A. 1988-1989. «Slavery and Emancipation in French West Africa». *Indian Historical Review* (Nueva Delhi), vol. 15, n.º 1-2.

—. 1993. *Breaking the chains: slavery, bondage and emancipation in modern Africa and Asia.* Madison, University of Wisconsin Press.

KLEIN, M. A.; ROBERTSON, C. C. 1983. *Women and slavery in Africa.* Madison, University of Wisconsin Press.

LAUGHLIN, C. D. Jr.; BRADY, I. A. 1978. *Extinction and survival in human populations.* Nueva York, Columbia University Press.

LLOYD, C. 1968. *The navy and the slave trade: the suppression of the African trade in the nineteenth century.* Londres, Cass.

LOVEJOY, P. E. 1983. *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa.* Nueva York, Cambridge University Press.

LOVEJOY, P. E.; HOGENDORN, J. S. 1993. *Slow death for slavery: the course of abolition in Northern Nigeria, 1837-1936.* Nueva York, Cambridge University Press.

MASON, J. E. 1996. *Social death and resurrection.* Charlottesville, University of Virginia Press.

MEILLASSOUX, C. (director del volumen). 1975. *L'esclavage en afrique précoloniale.* París, Maspero.

—. 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent.* París, Maspero.

MIERS, S. 1975. *Britain and the ending of the slave trade.* Nueva York, Africana.

MIERS, S.; KOPYTOFF, I. 1977. *Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives.* Madison, University of Wisconsin Press.

MIERS, S.; ROBERTS, R. (director del volumen). 1988. *The end of slavery in Africa.* Madison, University of Wisconsin Press.

MILLER, J. C. 1993. *Slavery and slaving in world history: a bibliography, 1900-1991.* Millwood (NY), Kraus.

MINTZ, S.; PRICE, R. 1976. *An anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective.* Filadelfia, Ishi.

MÖRNER, M.; EMMER, P. C. 1992. *European expansion and migration: essays on the intercontinental migration from Africa, Asia and Europe.* Nueva York, Berg.

MULLIN, G. W. 1972. *Flight and rebellion: slave resistance in eighteenth century Virginia.* Nueva York, Oxford University Press.

MURRAY, D. R. 1980. *Odious commerce: Britain, Spain and the abolition of the Cuban slave trade.* Nueva York, Cambridge University Press.

NEEDHAM, R. 1983. *Sumba and the slave trade.* Melbourne, Monash University Center of Southeast Asian Studies.

OKIHIRO, G. Y. 1986. *The resistance: studies in African, Caribbean and Afro-American history.* Amherst, University of Massachusetts Press.

PATNAIK, U.; DINGWANEY, M. 1985. *Chains of servitude: bondage and slavery in India.* Madrás, Sangham Books.

PATTERSON, O. 1982. *Slavery and social death.* Cambridge, Harvard University Press.

—. 1991. *Freedom in the making of Western culture.* Nueva York, Basic Books.

PHILLIPS, W. D. 1985. *Slavery from ancient times to the early transatlantic trade.* Minneapolis University of Minnesota Press.

PRICE, R. 1973. *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas.* Nueva York, Anchor Press.

RAYNER, M. I. 1986. *Wine and slaves: the failure of an export economy an the ending of slavery in the Cape colony, South Africa 1806-1834.* Duke University. (Tesis doctoral.)

REID, A. 1983. *Slavery, bondage and dependency in Southeast Asia.* Santa Lucía, University of Queensland Press.

REIS, J. J. 1986. *Rebelião scrava no Brasil: a história do levante dos Malés, 1835.* São Paulo, Brasiliense. (Revisado en 1993.)

—. 1988. *Escravidão e invencão da liberdade; estudios sobre o negro no Brasil.* São Paulo, Brasiliense.

RENAULT, F. 1971. *Lavigerie, l'esclave africain et l'Europe.* (2 vol.). París, De Boccard.

ROBINSON, D. L. 1971. *Slavery in the structure of American politics, 1765-1820.* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

SAVAGE, E. 1992. *The human commodity: perspectives on the trans-Saharan slave trade.* Londres, Frank Cass.

SCOTT, J. C. 1976. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia.* New Haven, Yale University Press.

—. 1985. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance.* New Haven, Yale University Press.

—. 1990. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts.* New Haven, Yale University Press.

SHERIFF, Abdul. 1987. *Slaves, spices and ivory in Zanzibar: integration of an East African commercial empire into the world economy 1770-1873.* Londres, James Currey.

SOLOW, B. L.; ENGERMAN, S. L. 1987. *British capitalism and Caribbean slavery: the legacy of Eric Williams.* Nueva York, Cambridge University Press.

TADMAN, M. 1989. *Speculators and slaves: masters traders and slaves in the old South.* Madison, University of Wisconsin Press.

TEMPERLEY, H. 1972. *British antislavery, 1833-1870.* Londres, Longman. *The interesting narrative of the life of Olauda Equiano.* (2 vol.). Londres. Impreso y vendido por el autor (también vendido por Mr Johnson, St Paul's Church Yard).

THORNTON, J. K. 1992. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680.* Nueva York, Cambridge University Press.

TOLEDANO, E. 1982. *The Ottoman slave trade and its suppression, 1840-1890.* Princeton, Princeton University Press.

TWADDLE, M. 1993. *The wages of slavery: from chattel slavery to wage labour in Africa, the Caribbean and England.* Londres, Cass.

UBAH, C. N. 1991. «Suppression of the slave trade in the Nigerian emirates». *Journal African History* (Cambridge), vol. 32, n.º 3.

VANSINA, J. 1990. *Paths in the rainforests: towards a history of political tradition in equatorial Africa.* Madison, University of Wisconsin Press.

WALVIN, J. 1986. *England, slaves and freedom.* Londres, Macmillan.

—. 1994. *Black ivory: a history of British slavery.* Washington, Harvard University Press.

WALVIN, J.; ELTIS, D. 1981. *The abolition of the Atlantic slave trade*. Madison, University of Wisconsin Press.

WARD, J. R. 1988. *British West Indian slavery, 1750-1834: the process of amelioration*. Nueva York, Oxford University Press.

WARD, W. E. F. 1969. *The Royal Navy and the slaves: the suppression of the Atlantic slave trade*. Nueva York, Pantheon.

WARREN, J. F. 1981. *The Sulu zone: the dynamics of external trade slavery and ethnicity in the transformation of a Southeast Asian maritime state*. Singapur, Singapore University Press.

WATSON, J. D. 1980. *Asian and African system of salvery*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

WATSON, R. L. 1990. *The slave question: liberty and property in South Africa*. Middletown, Wesleyan University Press.

WILLIAMS, D. M. 1973. «Abolition and the re-deployment of the slave fleet, 1807-1811». *Journal of Transport History* (Leicester), vol. 2, n.º 2.

WILLIAMS, E. 1942. «The British West Indian slave trade after its abolition in 1807». *Journal of Negro History*. (Washington D. C.), vol. 27, n.º 2.

WOLF, E. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

WOOD, P. H. 1974. *Black majority: negroes in colonial South Carolina from 1670 through the Stone rebellion*. Nueva York, Knopf.

WRIGHT, M. 1993. *Strategies of slaves and women: life-stories from East/Central Africa*. Nueva York, Lilian Barber Press.

# Los esclavos liberados y la cuestión del regreso a África

## Visión general de las relaciones entre los africanos y los europeos a lo largo de la costa de Guinea en la época de la trata transatlántica

Florence Omolara Mahoney

El litoral de la alta Guinea que se extiende desde Cabo Verde hasta Cabo Mount, en África occidental, es una región regada por numerosos ríos que fluyen de este a oeste –Senegal, Gambia, Casamance, Rio Grande, Congo, los de Sierra Leona, etc. Durante siglos, a lo largo de estos ríos se establecieron los pueblos africanos, algunos de los cuales crearon Estados centralizados y otros no. La presencia de estas comunidades de pescadores, agricultores, salineros, tejedores, tintoreros, alfareros, orfebres, herreros, fundidores y vendedores que comerciaban hasta en el interior de Sudán occidental, hizo de esta región «un lugar ideal para la mezcla y la fusión de los pueblos».

La llegada de navegantes europeos estimuló el interés por esta parte del litoral, pues los ríos eran vías de penetración de los recién llegados hacia las tierras del interior. En los siglos XV y XVI fueron muchos los comerciantes y aventureros que siguieron las huellas de los primeros exploradores portugueses (Alvise da Cadamostro, Diego Gomes, Valentin Fernandes, Pacheco Pereira, etc.). Los Europeos, atraídos por la perspectiva de comerciar con los productos africanos –goma, cera, marfil, pieles, madera de campeche, algalia, oro, esclavos– a cambio de caballos, telas, hierro, latón, perlas, monedas, armas de fuego o alcohol, se pusieron bajo la protección de los soberanos africanos de los Estados donde residían. Muchos se casaron según las leyes y costumbres locales, pero sin renunciar a su manera de vestir, a su lengua o a la religión cristiana.

De estas uniones nació la comunidad mulata portuguesa[1] con su propia identidad cultural formada por algunos rasgos europeos y otros africanos. De esta comunidad iba a salir la mayoría de los intermediarios (hombres y mujeres) de la trata de esclavos. En el siglo XVIII algunos de ellos habían reunido un capi-

1. W. Rodney (1970), cap. VIII.

tal suficiente para establecerse por su cuenta y competir con las sociedades de comercio europeas más importantes. Su actividad socioeconómica iba a contribuir a iniciar a los africanos en las técnicas de la construcción naval y de la navegación, de la carpintería y de los oficios de la construcción en general.

Los comerciantes europeos consideraban también ventajoso vivir al resguardo de los puestos fortificados donde tenían lugar los intercambios. La Royal African Company, fundada en 1672, había obtenido del «rey» de Barra la autorización para reconstruir el Fort James en la desembocadura del Gambia. Al mismo tiempo, los colonos británicos fundaban ciudades, como Pisania en las tierras del soberano de Niani, donde vivían con sus mujeres y sus servidores mandingas, como habían hecho los portugueses antes que ellos. Estas aldeas se iban a convertir en centros comerciales y lugares decisivos para la difusión de la cultura europea en la alta Guinea.[2]

Pero las buenas relaciones entre los europeos y los africanos de la región no tardaron en envenenarse con la trata de esclavos y el comercio de armas y de alcohol. Lo que antes había sido «un lugar ideal para la mezcla y la fusión de los pueblos» se convirtió en una zona de tribulación para los dirigentes africanos, cuya independencia política se puso en entredicho, y para la sociedad africana, puesta a prueba tanto en el aspecto social como económico. La deportación forzada de millones de africanos fue una tragedia para todo el continente. Había desaparecido el respeto mutuo entre los pueblos y la ruta del desarrollo se había cortado para un largo período.

## Esclavos en tierra extranjera

Desde el siglo XV, algunos hombres libres de la costa de la alta Guinea habían sido capturados por aventureros europeos para ser vendidos en Lisboa o en Andalucía. No obstante, las leyes de la época dejaban perspectivas de emancipación y muchos esclavos africanos se integraron en la sociedad portuguesa o española, donde terminaron por perder su identidad étnica.

No ocurrió así en el Nuevo Mundo, donde la esclavitud tomó unas formas diferentes y más variadas, aunque, por regla general, fue una experiencia penosa y cruel de la que pocos salieron indemnes. Las necesidades crecientes de mano de obra en las plantaciones de azúcar y tabaco del Caribe y de toda América habían dado un impulso enorme a la trata de esclavos en la costa africana. Los armadores de Londres y de otras ciudades de Europa enviaban buques cargados de mercancías para cambiar por esclavos para sus filiales del Nuevo Mundo o por productos africanos destinados a los mercados europeos.

2. A. W. Laurence (1963), p. 29.

De este modo, el comercio triangular en el siglo XVIII tuvo como consecuencia el desarraigo y la deportación de millones de habitantes de África occidental, que eran los más cotizados, pues sólo los individuos sanos y fuertes eran aptos para el mercado.

## Relatos de esclavos del siglo XVIII: Ayuba ibn Suleiman ibn Ibrahima Diallo (alias Job ben Solomon)

Ayuba ibn Suleiman ibn Ibrahima Diallo, hijo de un alto dignatario musulmán del estado peul en Bondú (en el curso alto del río Gambia), tenía treinta y un años cuando fue capturado y vendido en 1731, cuando atravesaba el estado mandinga de Jarra, en la orilla sur del Gambia a unos 300 km de su aldea. El capitán que lo compró, un americano llamado Pike, aceptó retrasar su marcha para que el padre de Ayuba pudiera cambiar a su hijo por otros esclavos. Desgraciadamente, Pike no pudo esperar los quince días que requería el viaje de ida y vuelta a Bondú y su barco, el *Arabella*, terminó por levar anclas, haciendo escala en Fort James, a la salida del estuario, como relata Francis Moore, representante local de la Royal African Company. Al desembarcar en la bahía de Chesapeake, en la costa de Maryland, el capitán Pike entregó su carga de esclavos (con Ayuba entre ellos) a un tal Vachell Denton, representante del comerciante londinense William Hunt. Este agente vendió a Ayuba a M. Tolsey, plantador de tabaco de la isla de Kent, en la bahía de Chesapeake.[3]

La experiencia de la esclavitud en la plantación fue tan horrible que Ayuba intentó escapar para buscar un trabajo menos agotador. Era corriente que los esclavos más emprendedores y valientes aprovecharan la menor ocasión para romper las cadenas de la esclavitud. El entorno de las plantaciones se prestaba a ello, pues existían leyes emancipadoras y personas lo bastante generosas para hacerlas aplicar. Además, la esperanza era una condición imprescindible para sobrevivir.

Ayuba, con su aspecto típicamente peul y su celo por hacer las cinco oraciones cotidianas del islam, no podía pasar desapercibido. Un contemporáneo, el capitán Thomas Bluett, lo describe como «de un aspecto muy agradable, aunque serio y reflexivo, con el pelo negro, largo y con bucles, muy distinto de los negros importados de África».[4] El hecho de que supiera escribir árabe se iba a convertir en su pasaporte para la libertad; en efecto, una carta que escribió a su padre para contarle su desgracia y pedirle que lo recuperara por todos los

3. «The capture and travels of Ayuba Suleiman Ibrahima», relación de Thomas Bluett, en: Philip Curtin (director del volumen), 1967, capítulo 1. Ver también Francis Moore (1738), p. 202-203, 205-209, 223-224.
4. Philip Curtin (1967), p. 51.

medios, cayó en manos del general James Oglethorpe, conocido filántropo y uno de los directivos de la Royal African Company. Conmovido por su aflicción, el general propuso al plantador Tolsey comprarle a Ayuba al precio que él había pagado. Una vez cerrado el negocio, Ayuba fue invitado a Inglaterra donde iba a comenzar para él la larga saga de su vuelta a África.

## El problema del regreso a África

Ayuba Suleiman, esclavo emancipado de la plantación de tabaco (donde se dedicaba a guardar el ganado pues no había podido soportar el trabajo agotador de los campos), se convirtió en Inglaterra en un personaje de moda. Introducido en la corte, se trataba con los miembros de la familia real y de la nobleza, así como con los miembros de las sociedades cultas que se interesaban por la exploración del continente africano, como Sir Hans Sloan, presidente de la Royal Society, primer médico del rey Georges II y notable arabista. Un gran señor filántropo, el duque de Montague, le invitó incluso a visitar su hacienda para iniciarle en ciertas técnicas agrícolas que podrían ser útiles para su pueblo, una vez de vuelta en Bondú. Se embaló todo un material para ser enviado en uno de los barcos de la Royal African Company, capaz de remontar el río Gambia. Durante la espera, el general Oglethorpe, le ofreció hospitalidad en Africa House, sede de la compañía en Londres, hasta su marcha. Finalmente, en julio de 1734, Ayuba, cargado de «valiosos presentes –por más de 500 libras– y los bolsillos bien cargados de plata, embarcó a bordo de uno de los navíos de la compañía africana, con rumbo a Gambia».[5]

La Royal African Company, igual que la totalidad de la comunidad de comerciantes de Londres, esperaba que Ayuba Suleiman, debido a la amistad y a los valiosos regalos que llevaba, contribuiría a desarrollar la agricultura y el comercio en Bondú y en los estados vecinos. En efecto, los europeos estaban cada vez más interesados en el comercio lucrativo de la goma y del oro de Bambuk, al este de Bondú, por no hablar de la trata de esclavos. Además, la exploración de las tierras del interior podía abrir una vía de acceso hacia el bosque de gomeros de Ferlo. Ayuba, por su parte, deseaba antes que nada volver a su casa, reunirse con su padre, sus dos esposas y sus hijos, sobre todo el pequeño, su predilecto. Desde luego, estaba orgulloso del espléndido reloj de oro que le había regalado la reina Carolina y las fiestas suntuosas a las que había sido invitado por la nobleza inglesa debieron de ser para él una experiencia maravillosa, aunque un poco intimidante. Pero para él la libertad carecía de sentido mientras no pudiera reunirse con los suyos en África.

5. *Ibid.,* p. 46-47.

## La vuelta al hogar

El 8 de agosto de 1734, Ayuba Suleiman desembarcó del *Dolphin Snow* en Fort James, a orillas del Gambia. Le recibió Francis Moore, el mismo que le había enviado a la esclavitud allende los mares, tres años antes. Había salido como un esclavo miserable, cargado de cadenas, convencido de que todos los blancos eran caníbales, puesto que ninguno de los suyos había vuelto nunca. Y he aquí que volvía a su hogar, el único pasajero negro de un buque negrero de la Royal African Company, los directivos de la cual habían dado órdenes a sus empleados de Gambia de tratarle con el mayor respeto. Su carga de herramientas, sus ricos presentes y sus efectos personales fueron depositados en los locales de la compañía en espera de ser transportados a Bondú, mientras que unos mensajeros salían a anunciar a su padre que estaba por fin de regreso, sano y salvo. La ironía del destino fue que el regreso de Ayuba, al oírle hablar en términos tan elogiosos de los ingleses, contribuyó a disipar en los suyos el horror por la esclavitud. ¿Qué podían pensar los esclavos de Fort James? Sin embargo Ayuba, pese a los relatos maravillosos que les hacía de su vida allende los mares, una tarde que se encontró, en Doomasensa, en Jarra, con los mandingas que lo habían capturado y vendido, no pudo dominar su rabia y a duras penas consiguieron evitar que desenvainara su espada y sus pistolas.[6] ¿Acaso podría aceptar nadie la privación de la libertad y menos por la fuerza?

## La amistad entre Bondú y los británicos

Así pues, entre los habitantes de Bondú y los británicos se crearon unos lazos de amistad, gracias a la buena voluntad de Ayuba, de su familia y de los miembros de su etnia, testigos de la bondad de que le habían dado muestras los blancos venidos de remotos y extraños países. Aunque los baúles llenos de regalos se perdieron por el camino, el hijo capturado había vuelto y había traído consigo y para toda la comunidad resmas de papel de escribir.[7] Más tarde, Ayuba realizó muchos viajes de ida y vuelta entre Bondú y Fort James, haciendo de guía y consejero para todas las expediciones al interior del país. Así fue como en 1744, escoltó hasta Bondú a un tal Melchior De Jaspas, empleado de la Royal African Company, que era armenio y hablaba árabe, que continuó su ruta a través de las tierras para llegar a Cacheo, al sur del Casamance. Además, siguió estando en contacto a través de la correspondencia con sus amigos británicos, a los que incluso expresó el deseo de volver un día a Inglaterra, aunque los directivos de la Royal African Company no consideraron oportuno darse por enterados de su

6. Francis Moore (1738).
7. *Idem.*

petición. A partir de 1750, los negocios de la compañía empezaron a ir mal y hubo que renunciar al comercio con el interior del país.

Así, pese a los tres años de exilio, Ayuba Suleiman no perdió su identidad cultural y no pareció tener dificultades en readaptarse una vez de vuelta a su país natal, donde murió entre 1770 y 1780. La experiencia que vivió en el Nuevo Mundo y después en Inglaterra hizo de él un hombre de los dos mundos. Defensor de la civilización occidental en los países del interior de África occidental, no por eso dejó de ser un ferviente musulmán y polígamo. Pero, debido al contacto con los europeos, adquirió una visión más amplia del mundo.

## Otros relatos de esclavos emancipados en el siglo XVIII

Ayuba no fue el único esclavo deportado a América que tuvo la suerte de volver un día a su Gambia natal. Un joven médico escocés, Mungo Park, en sus relatos de viaje publicados a finales del siglo XVIII, recuerda brevemente a su fiel y eficaz guía, un africano al que llama Johnson. Debía de pertenecer a la etnia mandinga de Gambia y había sido vendido en su juventud y llevado a Jamaica. Siempre según Mungo Park, Johnson había sido «emancipado y llevado por su amo a Inglaterra, donde residió muchos años antes de encontrar la manera de volver a su país natal»[8]. Tras el decreto dado por Lord Chief Justice Mansfield's[9] que declaraba ilegal la esclavitud en Inglaterra, centenares de esclavos africanos fueron emancipados y, después de la guerra de independencia americana de 1783, la comunidad negra de Londres (a la que se llamaba «los pobres negros») aumentó por el gran contingente de soldados y marineros negros desmovilizados.

Probablemente en el seno de esta comunidad de Londres, Johnson subsistió durante siete años antes de poder volver a Gambia, donde se estableció con su mujer mandinga cerca del puesto británico de Pisania. Su buen conocimiento del inglés (que había aprendido en Jamaica y perfeccionado después en Londres tras su emancipación) le permitió encontrar un empleo bien pagado como intérprete de los comerciantes europeos de paso. Uno de ellos, el doctor inglés John Laidley, que había empezado a hacer negocios en las orillas del Gambia en 1771 y conocía bien a Johnson, fue el que le recomendó como guía-intérprete a Mungo Park cuando éste fue encargado en 1795 por la Asociación Africana de Inglaterra de explorar las tierras del interior de África remontando el río. Se asignó a Johnson un salario mensual de diez barras de hierro, más cinco barras por su mujer, mientras durara su ausencia. En la época de la trata de esclavos, la barra de hierro era la moneda de cambio más extendida en Senegambia. Y, si es

8. Mungo Park (1799), p. 42-43.
9. G. M. Trevelyan (1993).

cierto, como calcula Francis Moore, que una barra equivalía a una onza de plata, dos libras de pólvora o dos pintas de alcohol, el «salario» no estaba nada mal.

Los esclavos emancipados como Ayuba y Johnson habían permanecido muy próximos a su pueblo, seguían hablando su lengua, practicando su religión y conservando las costumbres tradicionales. Park relata divertido que, después de haber pasado siete años en Inglaterra, Johnson «había conservado los prejuicios y las ideas que le habían inculcado en su juventud», como prueba el sacrificio ritual de un pollo blanco que ofreció para conciliarse con los espíritus de las selvas por las que iba a atravesar su caravana formada por treinta personas y seis asnos cargados.[10] Pero estas supersticiones no impedían que estos hombres hubieran adquirido la sabiduría de los dos mundos y la inteligencia y la imaginación necesarias para sobrevivir a tantas pruebas. Por otra parte, gracias al ingenio de Johnson, Park logró escapar de los mauros de Ludamar.

Johnson comprendió que la expedición de Park podría abrir nuevos cauces comerciales de los que él mismo podría sacar algún beneficio, pero no se decidió a aventurarse hasta las orillas del Níger por lo peligroso que le pareció el viaje. Así que se despidió de Mungo Park en Jarra, en el Kaarta, con una copia del diario que éste le había confiado antes de emprender el camino de Pisania. Pero cuando Park volvió de las orillas del Níger, dieciocho meses después, se quedó consternado al saber que su fiel y valiente compañero había desaparecido sin dejar rastro.

Para los esclavos que habían regresado (como para la mayoría de la población de la alta Guinea), la libertad seguía siendo una conquista frágil durante el período de la trata de esclavos. Los jefes locales y los mauros se oponían a la penetración de los europeos a las tierras del interior y los africanos que les servían de guías eran considerados como enemigos y traidores. Sin embargo, pese a los riesgos personales que corrían y a la desconfianza o manifiesta hostilidad de la población, los antiguos esclavos de vuelta a su país estaban siempre dispuestos a dejar la seguridad relativa del litoral de Guinea para acompañar a los exploradores, comerciantes o misioneros hacia el interior del continente. El trágico destino de Johnson no parece haber tenido efecto disuasorio, pues en 1805, Park pudo llevar como guía a un tal Isaaco, a quien describe como «un mandinga que hablaba inglés, con una inteligencia, un valor y una entrega excepcionales».[11] Es tanto más afortunado que Isaaco sobreviviera a los peligros de esta expedición cuanto que Park le había entregado todos sus papeles antes de embarcarse en el Níger, viaje del cual nunca regresó.

10. Mungo Park (1799), p. 105-106.
11. «Travels, etc. with an account of a subsequent mission to that country in 1805», vol. 11 (Londres, 1816).

## Thomas Joiner: la vuelta de los esclavos emancipados — la rehabilitación por la asimilación

Un joven músico jugador de kora, mandinga de la casta de los jaliba, nos ha dejado el relato de la tragedia que vivió en la época más floreciente de la trata de esclavos. Él también había sido capturado a orillas del río Gambia en el curso de una correría y vendido junto con sus compañeros a un negrero mulato llamado Robert Ainsley que tenía tratos comerciales con el puesto británico de Pisania. Como había un buque americano justamente en el muelle, Ainsley no tuvo ninguna dificultad en deshacerse de todo su contingente de esclavos. A su llegada a América (los esclavos de Gambia solían ser entregados a representantes de Maryland o de Virginia), el joven fue vendido a un comprador que, más tarde al darse cuenta de que era valiente, inteligente y honrado, le confió un puesto de responsabilidad. Al cabo de varios años de buenos y leales servicios, Thomas Joiner, como ya se llamaba, había ahorrado dinero suficiente para comprar su libertad. Con algunos dólares en el bolsillo, se embarcó como mayordomo del capitán de un barco de guerra británico, con la firme intención de volver a África.[12]

Thomas Joiner volvió, pues, a las costas de África y abrió un pequeño comercio en Gorea, después de que los británicos hubieran recuperado el control de la región en 1800 durante las guerras napoleónicas. Partiendo de esta base, organizó expediciones comerciales hacia su país natal enviando sus piraguas hasta Fattatenda en la parte alta del río Gambia. Después de la abolición de la trata de esclavos en 1807, y el establecimiento en 1816 de una base militar británica en la isla de Santa María, en el estuario del Gambia, los comerciantes británicos y sus dependientes fueron invitados a dejar el Senegal para venir a establecerse en la isla. Thomas Joiner los siguió y de este modo encontró sus raíces... pero también a Robert Ansley, el hombre que le había vendido antaño como esclavo y cuyo hijo iba a la misma escuela protestante que el de Joiner, convertido al cristianismo.

Los primeros años tras el regreso fueron difíciles para los esclavos emancipados, pues toda la región costera estaba todavía desestabilizada por las secuelas de la trata. Sólo matándose trabajando y a base de perseverancia, determinación, y a veces suerte, pudieron algunos adaptarse a la realidad africana. Joiner fue de los que lograron superar el trauma de la marcha forzada hacia el Nuevo Mundo y volvieron a casa plenamente conscientes de las posibilidades comerciales que se ofrecían a África, aparte del abominable tráfico de esclavos.

Integrado en la nueva vida económica de la colonia británica y en la sociedad multicultural de la costa, Joiner fue perdiendo poco a poco el contacto con los miembros de su etnia que vivían a orillas del Gambia. Con sus ahorros, compró

12. William Moister (1850), p. 175.

una casa en Bathurst, «la amuebló con buen gusto y llevó una vida de gentleman»[13] según el testimonio de un misionero metodista británico, el reverendo William Moister. Más tarde acometió grandes operaciones comerciales, tratando sobre todo con los mandingas de su etnia en el río Gambia, pero enviando también a sus barcos comerciales hasta Cabo Verde, las islas Bissagos, en Sierra Leona, hacia otros centros de la costa de Guinea e incluso más lejos, hasta las Antillas. El empresario ambicioso en que se había convertido Joiner tenía ahora más intereses comunes con los comerciantes europeos y mulatos que con los productores y negociantes mandingas del interior. Además, su firma aparece en muchos informes y peticiones de los ambientes comerciales de Bathurst exigiendo al gobierno la protección del comercio en el entorno del río Gambia.

### La vuelta a África de las comunidades de esclavos emancipados

De 1776 a 1783, miles de esclavos de las plantaciones americanas aprovecharon la guerra de la independencia para recobrar su libertad alineándose bajo la bandera británica. Se les llamaba «leales negros». Entre ellos figuraban también «personas de color» libres, que estaban descontentas de las restricciones que tenía su libertad en América. Desde 1775, Lord Dunmore, gobernador de Virginia, había declarado que todo esclavo que vistiera el uniforme de Su Majestad para combatir a los rebeldes americanos sería emancipado.[14] Se estiman en cerca de 100.000 esclavos (una quinta parte de la población negra de América) los que se enrolaron por este motivo en las tropas británicas. Muchos tenían un oficio especializado o habían recibido una formación: había herreros, carpinteros, sastres, toneleros, cocineros, panaderos, ordenanzas, etc. Otros se hicieron guías o espías a sueldo de los ejércitos británicos de invasión. Algunos sirvieron como soldados en regimientos a las órdenes de suboficiales negros y otros, como marinos de la Royal Navy o pilotos de los guardacostas. Cuando Inglaterra perdió la guerra, mantuvo su promesa y los «leales negros» fueron emancipados y se establecieron en Londres, en Jamaica, en Nueva Escocia o en otros sitios.

## Solidaridad e identidad

En 1783, 30.000 leales negros, de los que 3.000 eran hombres libres,[15] se establecieron en la provincia canadiense de Nueva Escocia. No solamente sufrieron de frío, sino que también su libertad estaba limitada y la concesión de las tierras que

13. *Ibid.,* p. 176.
14. James St G. Walker (1976), p. 1.
15. *Ibid.,* p. 12 y 18.

se les habían prometido se aplazaba indefinidamente. Pero ser libres sin disponer de tierras no tenía sentido, además de que debido a la proximidad con América, estaban expuestos a ser capturados de nuevo por sus antiguos amos. Pero, aunque la «tierra prometida»[16] estaba todavía lejos, aún conservaban la esperanza. Su tenacidad suscitó nuevas iniciativas que terminaron en la redacción de una petición dirigida al Secretario de Estado Británico en las Colonias, William Grenville, en la cual los firmantes se declaraban dispuestos a ir a donde el gobierno tuviera a bien enviarles como súbditos libres del imperio británico.[17]

En diciembre de 1790, Thomas Peters,[18] antiguo sargento de un regimiento negro, recibió el encargo oficial de más de doscientas familias de ir personalmente a Londres para elevar esta petición. Nada más llegar, informó de su misión a la comunidad de «pobres negros»; pero algunos de ellos se habían atrevido a aceptar el desafío de volver a África para fundar allí en la costa de la alta Guinea un establecimiento llamado Granville Town (el nombre de su protector y bienhechor Granville Sharpe). ¿Era ese el fin del viaje? ¿No podría África ofrecerles la libertad y las tierras a que aspiraban? Thomas Peters regresó rápidamente al Canadá con un mensaje que invitaba a los firmantes de la petición a unirse al éxodo hacia África con la esperanza de encontrar allí la tierra prometida.

## Los esclavos emancipados: los fundadores del nacionalismo de África occidental

La primera generación de esclavos emancipados tuvo que conformarse con una condición social mediocre. Pero su reacción positiva a los programas de ayuda organizados por las autoridades, los misioneros y las compañías comerciales o por otros bienhechores, como sus hermanos emancipados del Nuevo Mundo, favoreció su reinserción. Según el profesor Arthur Porter, «la educación fue [...] el instrumento esencial [...] para adquirir el saber y las competencias indispensables para acceder a funciones nuevas y más valorizantes que las de sus padres».[19] A lo largo de los años 60 del siglo pasado, estas personas negras desplazadas, de origen étnico diverso, se habían fundido en una comunidad homogénea, por no decir un pueblo unido por la lengua, el *krio* o criollo, y la religión cristiana, dispuestos a seguir a los mismos jefes para alcanzar nuevos objetivos. Desde 1868, en Freetown, A. B. C. Sibthorpe podía afirmar que él y sus compa-

16. *Ibid.,* p. 87.
17. «Memorial and petition of Thomas Peters a free negro» en: James St G. Walker (1976), p. 95.
18. Christopher Fyfe (1953).
19. Arthur Porter (1963).

ñeros «habían sido obligados por el azar y la naturaleza a convertirse en un solo pueblo o nación». El mismo año, James Africanus Horton reconocía igualmente que «los habitantes de la colonia [Sierra Leona] se fundieron progresivamente en una sola raza, y un espíritu nacional se desarrolla poco a poco». Según él, este pueblo, extendido en toda la costa [occidental] era trabajador e inquieto, resuelto a mejorar sus condiciones de vida.[20] El impacto social de esta comunidad fue tan decisivo en Gambia como en las demás regiones costeras. Como intermediarios de los comerciantes europeos, antes de introducirse ellos mismos en el comercio de los cacahuetes a lo largo del río, los antiguos esclavos tuvieron una contribución importante a la riqueza de la colonia. Las mujeres (vestidas con el *kaba-sloht* tradicional)[21] se dedicaron también al comercio, sobre todo al de la nuez de cola, especialmente cuando la navegación costera se hizo más fácil hacia 1860.[22] La importancia de la función económica de los antiguos esclavos en la vida de la colonia es algo real pues, en 1883, J. D. Richards fue el primer esclavo emancipado que obtuvo un escaño en el Consejo Legislativo de Gambia.[23] Tres años después, otro esclavo emancipado, S. J. Forster, se sentaba a su vez en el mismo Consejo.[24] Desde fines del siglo XIX, los miembros de esta comunidad ocuparon puestos en todos los niveles de la función pública. Su fidelidad hacia la Corona y a las instituciones británicas era tal, que en el decenio de 1870 hicieron campaña activamente contra el proyecto de cesión de Gambia a Francia.[25]

El África de finales del siglo XIX fue el escenario del imperialismo europeo: la colonización de los países y de las poblaciones autóctonas dio lugar a una antipatía creciente entre los funcionarios británicos (e incluso los misioneros) y la minoría africana emancipada. Los antiguos bienhechores y los que habían sido sus aliados en la promoción del cristianismo y de la civilización occidental en el interior del continente denigraban ahora su cultura criolla híbrida, denunciando abiertamente que los principales puestos de la Iglesia y del Estado fueran sólo para los europeos. Esta hostilidad manifiesta produjo un desasosiego en la minoría africana emancipada en un momento de gran dinamismo por su parte, por lo que sus jefes empezaron a ver el futuro con temor. Esta situación desesperada les hizo fundar, en 1920, el Congreso Nacional de África Occidental Británica, con miras a preparar a la región para la autodeterminación.

20. J. Africanus Horton (1868), p. 83 y Henry Wilson (1969), p. 164.
21. Betty Wass y S. Modupe Broderick (1979). En su origen, el *kaba-sloht* era un traje inspirado en la moda occidental que llevaban las africanas emancipadas. La versión moderna, con decoraciones de algodón estampado, se ha convertido en el símbolo de la identidad criolla y la señal de reunión de los militantes nacionalistas.
22. Florence Mahoney (1974), inédito.
23. *Idem.*
24. *Idem.*
25. J. D. Hargreaves (1963), cap. IV.

## Bibliografía

ASIEGBU, J. 1969. *Slavery and the politics of liberation 1787-1861.* Londres, Longmans.

CASSIDY, F. 1961. *Jamaica talk.* Londres, Macmillan.

CURTIN, P. D. *Africa remembered: narratives by West Africans from the era of slave trade.* Madison, University of Wisconsin Press.

DAVIDSON, B. 1961. *Black mother.* Londres, Victor Gollancz.

FOX, W. (Rev.). 1851. *A brief history of the Wesleyan mission on the Western Coast of Africa.* Londres.

FYFE, C. 1953. «Thomas Peters: history and legend». *Sierra Leone Studies,* n.º 1.

—. 1962. *History of Sierra Leone.* Nueva York, Oxford University Press.

GRAY, J. M. 1940. *History of the Gambia.* Cambridge, Cambridge University Press.

HARGREAVES, J. D. 1958. *A life of Sir Samuel Lewis.* Londres.

—. 1963. *Prelude to the partition of West Africa.* Londres, Macmillan.

HORTON, J. A. 1868. *West African countries and peoples.* Londres, W. H. Johnson.

HUNTER, Y. L. 1982. *Road to freedom.* African University Press.

JULY, R. 1968. *The origins of modern African thought.* Londres, Faber and Faber.

KOPYTOFF HERSKOVITS, J. 1965. *The «Sierra Leoneans» in Yorubaland 1830-1890.* Madison, University of Wisconsin Press.

KUCZYNSKI, R. R. 1948. *Demographic survey of the British colonial Empire, West Africa.* vol. 1. Londres, Oxford University Press.

LAWRENCE, A. W. 1963. *Trade castles and forts of West Africa.* Londres, Jonathan Cape.

MAHONEY, F. 1963. *Government and opinion in the Gambia, 1816-1901.* Londres.

—. 1974. *Liberated Africans in the Gambia in the XIXth century.* (Inédito.)

MARTIN, E. C. 1927. *The British West African settlements, 1750-1821.* Londres, Negro University Press.

MOISTER, W. (Rev.) 1850. *Memorials of missionary labours in West Africa.* Londres, John Mason.

MOORE, F. 1738. *Travels into the inland parts of Africa.* Londres, E. Cave.

PARK, M. 1799. *Travels in the interior districts of Africa in the years 1795, 1796 and 1797.* Londres, Bulmer and Co.

PORTER, A. 1963. *Creoledom.* Cambridge, Cambridge University Press.

RODNAY, W. 1970. *A history of the upper Guinea coast, 1545-1800.* Oxford, Clerendon Press.

ST G. WALKER, J. 1976. *The black loyalists.* Londres, Longman & Dalhousie University Press.

TANNENBAUM, F. 1947. *Slave and citizen.* Nueva York, Alfred Knopf.

TREVELYAN, G. M. 1993. *Histoire sociale de l'Angleterre.* París, Laffont. (Col. Bouquins.)

WASS, B.; BRODERICK, S. M. 1979. «The Kaba-sloht». *African Arts* (UCLA, Los Angeles), vol. XII, n.º 3.

WILSON, H. 1969. *Origins of West African nationalism.* Londres, Macmillan.

WYSE, A. 1989. *The krio of Sierra Leone.* Londres, International African Institute.

# Antiguos liberados africanos y malgaches: repertorio y conclusiones

Norbert Benoît

La isla Mauricio, descubierta por los árabes según los historiadores, aunque no todos coincidan, no fue colonizada hasta el siglo XVII.

La primera colonización fue holandesa y duró, de manera más o menos continua, desde 1638 a 1710. Cuando los holandeses dejaron la isla por las buenas –a la que habían bautizado con el nombre de Mauricio–, muchos esclavos huyeron a las selvas del interior.

Cinco años después, el 20 de septiembre de 1715, llegaron los franceses, pero no se afincaron de manera efectiva hasta 1721, cuando desembarcaron los primeros colonos. Los franceses, no sin muchas vacilaciones, decidieron permanecer en la isla y la convirtieron en una colonia importante por su situación estratégica, ya que la isla de Francia, como la llamaron, estaba situada en la ruta de las Indias.

Los ingleses, no pudiendo soportar el asedio de los corsarios que partían de la isla de Francia para atacar sus barcos, se apoderaron de ella en 1810. Los colonos obtuvieron de sus nuevos amos unas condiciones de capitulación excepcionales: se respetarían sus leyes, sus costumbres y su religión. Los ingleses permanecieron en la isla hasta 1968, cuando Mauricio pasó a ser un Estado independiente, aunque siguió siendo miembro de la Commonwealth of Nations. Desde 1992 es una república.

Todos los colonizadores, holandeses, franceses e ingleses, se valieron de los esclavos para desarrollar el país. No obstante, los ingleses, desde el principio, estaban en contra del mantenimiento de la esclavitud. Las proclamas del primer gobernador inglés, Robert Townsend Farquhar, son pruebas del deseo sincero de los nuevos amos del país de abandonar este sistema. El 1.º de febrero de 1835 se proclamó la abolición teórica de la esclavitud, que no fue definitiva hasta cinco años más tarde. Los colonos fueron indemnizados y trajeron trabajadores de la India para reemplazar la mano de obra esclava.

## En busca de una identidad

Los ingleses tuvieron esclavos africanos, en su mayor parte, y de ellos nos ocuparemos en este estudio con un objetivo muy preciso. Pues, si bien en la historia de Mauricio se han llevado a cabo muchos estudios sobre los inmigrantes indios que llegaron para reemplazar a los esclavos en el trabajo de las tierras, todavía se sabe muy poco de la suerte que corrieron los descendientes de los esclavos africanos.

Podemos adelantar sin temor a equivocarnos que, de manera general, en lo que se refiere a los descendientes de estos esclavos, estamos en la casi total oscuridad. ¿Cómo ha sido su vida desde la época de la liberación de sus abuelos hasta nuestros días? No lo sabemos a ciencia cierta. En cambio, no se puede ignorar que los esclavos no estaban preparados para su nueva condición de personas libres. ¿De qué podían servir, por ejemplo, los carteles pegados en las paredes dirigidos a los aprendices si no sabían leer? Citaremos un extracto de un artículo de periódico del país, publicado un año después de la abolición: «Hemos dictado leyes sobre el vagabundeo y exigimos que los nuevos aprendices respeten estas leyes. Es una buena idea porque el vagabundeo es una plaga que va minando ya el cuerpo social y que, si no se pone cuidado, podría hacerse incurable. Pero no hemos caído en la cuenta de que la mejor ordenanza del gobernador, la opinión más inteligente por parte de la policía sobre estos hombres recién liberados, son como cosas que no han ocurrido para todos estos desgraciados. ¿Sabes leer? –No. Bueno, pues tienes que leer. Y más tarde, de un ignorante, la policía hace un culpable. Por más que se cubrieran todas las paredes de la ciudad de avisos, ordenanzas y proclamas dirigidos a los liberados, todo sería inútil.»[1]

Hay otros muchos testimonios que demuestran que, en los años siguientes a la abolición de la esclavitud, a los antiguos esclavos se les seguía considerando como personas de segunda categoría.

Hoy en día, y desde hace algún tiempo, se viene observando que hay cada vez más habitantes de Mauricio que se identifican como descendientes de los esclavos africanos y malgaches y que reivindican su pertenencia a África y a Madagascar. Se llaman a sí mismos criollos de ascendencia africana y malgache y aspiran a encontrar sus raíces. Es decir, asumen lo que a las generaciones precedentes les avergonzaba. Se interesan por todo lo que los acerca a África y a Madagascar pero, desgraciadamente, el período de aculturación ha sido demasiado largo y el camino por rehacer parece muy difícil. Los descendientes de los esclavos africanos y malgaches se sienten más que nunca encerrados en un ghetto del que tienen forzosamente que salir. Se han formado grupos de

1. *Le Mauricien* (Port-Louis, Maurice), sábado 20 de febrero de 1836.

concienciación y los mauricianos que no son forzosamente de origen afro-malgache se han unido a ellos. La Iglesia Católica no es insensible a lo que está ocurriendo y apoya este movimiento de reivindicación.

En el marco de esta búsqueda de identidad por parte de este grupo hay que situar nuestro estudio, partiendo básicamente de los documentos originales disponibles en los Archivos Nacionales de Mauricio, en Coromandel.[2] Hemos consultado registros de correspondencia de la época, interesándonos especialmente por los documentos en los que los antiguos liberados se dirigían a los administradores. Hemos elaborado un repertorio –parecido a lo que se ha hecho con los barcos en la biblioteca del puerto de Lorient, en Bretaña, donde tuvimos la oportunidad de realizar investigaciones– que recoge lo esencial de las informaciones obtenidas sobre los antiguos esclavos africanos y malgaches, especialmente en 1869 y de 1871 a 1874.

## Las pruebas

¿Qué hemos descubierto partiendo de unos cincuenta casos inventariados? ¿A qué conclusiones hemos llegado?

En la mayor parte de los casos, los antiguos liberados eran marginados, que no tenían más alimento ni ropa que la concedida por el gobierno. Pero para esto, debían dirigirse al Estado y aportar pruebas de que en algún momento fueron esclavos del Estado. Sólo con esta condición tenían derecho a asistencia. Para poder beneficiarse de ella tenían, pues, que hacer llegar al gobernador una solicitud escrita acompañada de los comprobantes necesarios. Tras ser examinada, la demanda era denegada o atendida si la policía estimaba que el demandante lo merecía. En general, los antiguos liberados vivían en la mayor miseria y solían estar enfermos (muchos sufrían de fiebres y estaban ciegos o paralíticos).

A estos antiguos liberados se les conocía con el nombre de mozambiques. Con este término peyorativo se ha designado durante mucho tiempo a los descendientes de africanos o a todo individuo que tuviera el cabello crespo. Algunos ejercían oficios modestos, como carpinteros o cocineros en casa del gobernador, pero no eran muy apreciados por el vecindario. A veces ocurría que se les arrebataban las tierras que les habían pertenecido durante generaciones. El gobierno inglés les había cedido una parcela de tierra por un módico alquiler, que muchas veces no conseguían pagar porque eran demasiado mayores para trabajar. Como se habían casado a veces muy tarde, tenían hijos de corta edad a los que apenas podían mantener. La mayor parte vivía en la capital, Port-Louis,

2. Archivos Nacionales de Mauricio, Coromandel, Maurice. Registros: RA 2135, RA 2136, RA 2137, RA 2138, RA 2139, RA 2140, RA 2141, RA 2142, RA 2173, RA 2176, RA 2178, RA 2179, RA 2180, RA 2182, RA 2183, RA 2214.

o en sus alrededores. Otros se reagruparon por la zona de Moka, región situada en el centro del país en una aldea llamada la aldea malgache, pues los habitantes de Mauricio solían identificar a los malgaches con los africanos.

Algunos mozambiques lograron, no obstante, llegar a ser propietarios, pero no pasaron de ser excepciones. Otros se marcharon a las Seychelles para trabajar y poblaron las islas.

Estos antiguos liberados seguían llevando su nombre africano: Onomacoah, Arokanga, Aramrookoo, Matoomba. Onomacoah era también llamado Jolicœur, como muchas familias de Mauricio hoy en día. Los demás nombres africanos ya no existen. Con frecuencia, a los antiguos liberados se les ponía un apodo: Mars, Fou, Lindor, Apollon, La Providencia, de los que algunos existen todavía. Tomemos el ejemplo de Tommy Apollon: su madre es una friquin. Pero a él le llaman Apollon, nombre que prefiere y que quiere transmitir a sus hijos. Es pescador de la costa sudoeste, letrado, pronto se convertirá en notable y tendrá una numerosa descendencia. Es la excepción que confirma la regla.

Nuestro estudio también nos ha revelado algunos aspectos de la historia de estos liberados.

Pese a la prohibición de la esclavitud, la trata clandestina seguía existiendo. Un niño de ocho años a quien se puso el nombre de Jim Hunt, fue capturado a bordo de un buque negrero por el barco del rey, el *Sidoa,* en la tardía fecha de 1861.

Para hacer frente a la falta de brazos en la agricultura, se pensó recurrir a los africanos liberados que habían venido de Aden, pero que habían firmado su contrato ya en Mauricio.

Algunos esclavos liberados seguían siendo esclavos. Así, Voltaire Dorothée vivió durante ocho años en esclavitud, tras hacer las gestiones para su liberación y pagar la indemnización. Lo que más llama la atención es que no fue liberado hasta 1838, es decir, mucho después del 1.º de febrero de 1835.

Entre 1820 y 1830, se organizaban razias en tierra malgache con la complicidad de algunas tribus.

Por último, y lo más importante, algunos esclavos fueron liberados mucho después de la abolición de la esclavitud, ya que algunos certificados de emancipación datan de 1843 y 1847.

¿Por qué los mauricianos que se reconocen como descendientes de los esclavos africanos y malgaches se encuentran en este ghetto del que desean salir? En primer lugar, porque durante generaciones, los descendientes de esclavos fueron considerados, por los demás y por ellos mismos, como pertenecientes a las llamadas clases inferiores. Se conformaban con el mínimo vital dentro de la indiferencia general. Ser africano en aquel momento era una tara y el descendiente del esclavo africano o malgache rechazaba, por su propia voluntad, todo lo que pudiera relacionarlo con sus orígenes. Por otra parte, también se debe a la aculturación que supuso su conversión al catolicismo. Una vez bautizado, el

africano, aunque fuera un cristiano de segunda categoría, olvidaba a los dioses de sus orígenes. En la actualidad, los descendientes de los antiguos esclavos africanos y malgaches no saben nada del animismo ni del vudú. Lo único que les une al pasado, por así decirlo, es el *sega,* una danza desprestigiada durante todo este tiempo, y la lengua criolla. Mauricio, que presume de una gastronomía tan variada y cosmopolita, no ha conservado prácticamente nada de la cocina africana.

Así pues, creo que sería oportuno reunir todos los documentos referentes a los antepasados de los mauricianos descendientes de esclavos, que han sido ignorados durante todo este tiempo. Estos mauricianos, arraigados en una identidad reencontrada, podrían mirar al futuro con más tranquilidad y no conformarse solamente con el *sega* y el criollo. Por otra parte, sabemos ahora que a veces es posible reconstruir el árbol genealógico de familias de descendientes de esclavos. Todo esto podría ayudar a la reconstitución de un patrimonio perdido.

# La esclavitud en los códigos

Lluís Sala-Molins

¿Alguna vez se ha visto una empresa de expansión, invasión o sometimiento que logre sus fines sin el respaldo de una buena teoría, bien pesada, bien sólida y siempre reducible a una divisa del tipo «Dios lo quiere»? ¿Demasiado simple? Sustituid entonces a Dios por lo que os parezca oportuno, hay mucho donde elegir: el pueblo, el rey, la nación, el imperio, la clase, etc. Desde luego, aquél al que se ocupa, invade o somete no participa inmediatamente del mismo sentimiento. Tarda un poco antes de dejarse convencer; pero no tiene importancia. Siempre hay que adoctrinar al que se somete y de eso se encargan los que detentan el poder para que el sometido llegue un día a entender que la sumisión le sienta como un guante, que ha tenido una suerte increíble al haber sido elegido por la alta voluntad de este amo –bueno, poderoso, civilizado, creyente– y no por otro.

Así ocurre con esta forma de sumisión perfecta que es la esclavitud. Acudid a los más antiguos testimonios de la historia que estén accesibles, id a las prácticas esclavistas de hoy, en pleno siglo XXI. No encontraréis nunca la esclavitud lisa y llana, puesto que no es lógico en ninguna parte que el ser humano se pueda convertir en el objeto de su semejante. Sin embargo, se convierte. Esta precipitación del hombre fuera de la humanidad, esta expulsión de entre los seres humanos, y esta inclusión en el mundo de los animales, de las herramientas, de las cosas, los «ideólogos» las justifican y las explican, por un lado, para aplacar el problema eventual de los que compran, heredan o venden y, por otro, para hacer posible la correcta contractualización (según las latitudes, las estaciones y los climas) del sometimiento del esclavo al amo.

El esclavo, despojado de la categoría de ser humano para ser reducido a la de animal o a la de objeto, entra en el derecho, que trata de las relaciones entre hombres, en el mismo momento en que se proclama que el esclavo no es humano. Sería paradójico si no fuera de una lógica aplastante. La finalidad del

derecho es, según la fórmula clásica, «devolver a cada uno lo que le corresponde». Si el derecho concierne a las relaciones entre los hombres en tanto que propietarios –es igual que sea de un puñado de granos de mijo que de una fortuna–, en el capítulo de la propiedad aparece el esclavo: es el puñado de granos de mijo o la fortuna. El derecho dirá al propietario del mijo cómo conservarlo, al de la fortuna, cómo conservarla, transferirla o dilapidarla.

Como es así siempre y obligatoriamente desde que la esclavitud existe y así será siempre mientras exista (y sigue existiendo), parece útil, a la par que instructivo, ir siguiendo, al paso de los tiempos, el paralelismo de las «ideologías» y de los «derechos» en el tema de la esclavitud.

¿Cómo se las arregla el derecho para traducir, en cada época y en cada lugar, lo que dicta la ideología, en cada lugar y en cada época, de esta propiedad que es el esclavo y de su relación con su propietario? Veamos estas cosas a grandes rasgos en dos grandes regiones geográficas y en dos períodos concretos –aunque la trata de esclavos se extienda por todas partes, con un entramado jurídico bastante homogéneo y en períodos muy dilatados: el Mediterráneo medieval, el Atlántico moderno y contemporáneo. Y no perdamos de vista que, cuando las potencias cristianas europeas quieran legitimar sus multiseculares desmanes en África y codificar la sumisión de millones y millones de esclavos en las Américas, irán a buscar sus razones no solamente en los códigos del mundo clásico griego y romano, sino también en las disposiciones jurídicas que ha producido el cristianismo mediterráneo. Es como decir que se lee en el lenguaje jurídico una continuidad diáfana entre la animalización greco-clásica del esclavo y la animalización euromoderna del esclavo, pasando por su animalización cristiano-medieval. Cambiará la textura contextual y las imágenes de la ideología, permanecerá el afán de describir la línea de fractura entre la humanidad del hombre y la infra-humanidad o la inhumanidad del esclavo.

Los decretos griegos y romanos de la época clásica son demasiado conocidos para recordarlos de nuevo.

El cristianismo vacila. Por un lado, pone a cada uno en una economía de salvación (toda alma puede ser redimida o condenada en la vida futura), por otro, reproduce tácitamente, sin teorizarlo pero aceptando su práctica, el esquema grecorromano de cosificación del esclavo e implícitamente la descripción efectiva de situaciones de economía, de guerra, de captura, de nacimiento, que desembocan en la reducción a la esclavitud y, por lo tanto, la migración, en el plano jurídico, de alguien del capítulo «personas» al capítulo «propiedad».

Los hombres de las tres religiones del libro darán prueba de un celo ininterrumpido para robar, guerrear, comprar, vender (todavía no se llamaba a esto «tratar») y, de paso, castrar, según las necesidades, sobre todo de los musulmanes. Por el lado de «Dios Padre» se traficará buscando en los confines de la cristiandad (teóricamente, el cristiano no reducía al cristiano a la esclavitud, como el judío no debía hacerlo con el judío, pero habrá tantas excepciones que la regla

misma se diluye), sobre todo entre los eslavos, llamados también «esclavos», que eran tan numerosos en el mercado que de ahí se deriva, entre otras cosas, la palabra «esclavo». Por el lado de Allah, se avanzará cada vez más hasta los confines del mundo islámico, se provocarán razias o se negociará duramente con el África oriental y se castrará abundantemente de paso. El islam y el cristianismo, disputándose periódicamente en tierras ibéricas, se dedicarán con gran entusiasmo a capturarse mutuamente. Hasta el punto de que algunos aspectos de la economía dependerán de que ambas partes dispongan de una mano de obra «cautiva». Cuando llega la paz, y las alianzas suceden a las bofetadas, la mano de obra «cautiva» escasea y será reemplazada, en estado endémico, por la mano de obra esclava. Por el lado de Jahvé se esclaviza un poco para sí, mucho para los demás, es decir, para el tráfico. Y tendremos redes transeuropeas y transmediterráneas de esclavos enviados por judíos hasta los mercados, donde cristianos y musulmanes, según los sitios, herrarán con la cruz o con la media luna en los mismos sitios del cuerpo donde más tarde los negreros modernos, y hasta la era contemporánea, herrarán con la flor de lis o con las iniciales del negrero.

Las tres religiones del libro, cada una con sus particularidades, van impregnando estos itinerarios y estos mercados. Y es alucinante, si se penetra en este marasmo ideológico-religioso, observar las piruetas de los sacerdotes, imanes o rabinos para decir a la vez hombre y animal, de manera que parezca que salvaguardan al hombre en el gesto mismo por el cual se somete al animal para siempre.

Que se consulten los reglamentos urbanos de algunas ciudades italianas, como Génova, Florencia o Venecia, o catalanas, como Tortosa, y se verán las huellas particularmente claras de esta continuidad de la esclavitud, si bien se trata por todos los medios de hacer creer que la llegada del cristianismo al poder en Europa supuso su sentencia de muerte.

Que se abran los archivos de notarios y escribas de los países mediterráneos cristianos; están rebosantes de actas de compras y ventas de esclavos. Que se consulten sin prejuicios las huellas de los traficantes de las tierras eslavas hasta el Adriático, y hasta Cataluña, y hasta Al-Andalús, y se comprobará que todo se lleva a cabo con privilegios reales en el bolsillo y salvoconductos debidamente sellados en el obispado, con el visto bueno de la autoridad cristiana, que proporciona el sustrato legal.

¿Habrá que narrar la marca del hierro candente, las noches en las cisternas secas con la boca cerrada con candado? ¿Habrá que detenerse a contar cómo se arrebatan los hijos a los padres, las mujeres a los maridos; las heridas y los golpes? ¿Habrá que abundar sobre las fugas constantes (también hay cimarrones en Europa), las medidas de la policía para mantener a los esclavos lejos del mar y las disposiciones de las compañías aseguradoras para indemnizar a los amos por las fugas de los esclavos? ¿Habrá que insistir en los innumerables procesos con que Barcelona (esclavista) abruma a Tolosa (que ignora la esclavitud) porque los esclavos de los catalanes se escapan a tierras tolosanas?

El derecho dice todo esto. Todo esto está en los códigos. En el capítulo de bienes, por supuesto. En este aspecto mediterráneo de las cosas, el esclavo, invisible en el derecho como persona, está borrado de toda figura en tanto que ser humano. Como si el derecho predominara sobre todo lo demás. No aparece ni en los tratados ni en las sumas, ni en los libros de sermones ni en los *«exempla»* con los que los curas edifican a las masas. Como si, al ser invisible para el derecho, se convirtiera en invisible realmente. Sin embargo, está ahí, ostensiblemente ahí. El siervo es hombre, el derecho lo sabe y lo dice. El cautivo es hombre, el derecho lo sabe e insiste, puesto que se puede convertir en moneda para la recompra que le devolverá a su grupo de pertenencia. El esclavo no es hombre jurídicamente: los que ostentan el poder le prestan un alma para salvar, que encierran en un cuerpo que hay que domesticar, un cuerpo de animal del que no se preocupan.

El derecho, los códigos dicen esto. En tierras ibéricas con más facundia que en otros sitios debido a la alianza multisecular islámico-cristiana.

La península Ibérica conoce durante toda la Edad Media tardía, y más allá, el esclavo eslavo y albanés, el moro y el griego, el finlandés y el negro. Hay que mirar el mapa y poner en él los itinerarios de la trata euro-africana y afro-europea. La península Ibérica está ahí, ostensiblemente ahí. Y produce abundante legislación. Que la historia de la esclavitud africana se incline hacia el poniente y que aparezcan las Antillas y el continente americano: España y Portugal no tienen que volver a inventar este tipo de sumisión, como se ha dicho estúpidamente para apoyar la mentira de que la cristianización supuso la eliminación efectiva de la esclavitud. Lo único que tienen que hacer es simplemente intensificar un sistema de explotación del que han hecho historia de su historia y limitarse a dar el alcance y la «seriedad» necesarios para una explotación «industrial» a un sistema de sometimiento y animalización jurídico del que hasta entonces habían hecho un uso puramente... «artesanal».

Pero ocurre que la exacerbación cuantitativa del alcance de un fenómeno produce un cambio cualitativo. Este es el caso evidente si se comparan los primeros esclavismos transmediterráneos con el volumen de la esclavitud transatlántica o afro-americana. El derecho da cuenta de este cambio cualitativo, si no sustancial. Portugal acomoda documento por documento, medida por medida, disposición por disposición, en un extraño desorden pero con una temible eficacia para «retener» a sus esclavos y despoblar Angola en «beneficio» del Brasil. No busca en el vacío, sino en lo que construyó para apoyar ideológicamente sus navegaciones africanas y sus afincamientos en el sur. España busca en las *Siete Partidas* del rey Alfonso X el Sabio para estrechar mejor la mano del negrero en torno a la empuñadura del látigo. Mucho después de haber saqueado las islas Canarias, acaba con los autóctonos del Caribe, asola las costas de Venezuela, después afinca allí a sus esclavos –esos negros africanos que ya han probado en la península lo maravilloso que es tener un amo blanco–, en las minas de las tie-

rras de poniente. Lo que sigue es conocido. Las *Siete Partidas* proporcionan medidas, decretos, disposiciones para que todo esto se haga de acuerdo con los intereses del momento, cuya ideología condiciona la lógica. Pronto, todas las naciones blanco-bíblicas abiertas a ultramar, todas las naciones de la cristiandad dejan caer en las Américas sus «excedentes», como dirá un día Víctor Hugo para animarlas a rastrear a África; y todas legislan. Cada una elaborará su andamiajes jurídicos sólidos y perfectamente legibles para «retener» al esclavo y mantenerle fuera del derecho. Y habrá un «Código Negro» holandés, portugués, inglés, que habrá que reconstruir acercando unos decretos a otros, los convergentes, los divergentes, los complementarios y los contradictorios, a la buena de Dios.

¿Qué dicen estos códigos que no dijeran los archivos?

Dicen la normalidad de la esclavitud porque plasman la voluntad de los soberanos, su manera de controlar las múltiples formas de ejercicio de un solo derecho, el de la propiedad, que los súbditos –holandeses, portugueses, etc.– aplicarán a sus propios esclavos. El esquema es simple: el soberano codifica el derecho de los súbditos en tanto que propietarios de esclavos. Y volvemos a encontrar el modelo de siempre: entre el soberano y el esclavo-propiedad está el súbdito propietario.

¿Y qué puede querer el soberano? Quiera lo que quiera –y el código sabe contarlo brutalmente– quiere en función de la armonía entre su estrategia y la ideología dominante en su Estado y en su momento. El soberano quiere el esclavo en el marco de una ideología dominante –el abono mismo de la legitimación de su soberanía– capaz de exaltar la captura, la compra y el sometimiento, de trivializar el calvario, de legitimar la degradación hasta el estado animal. El soberano firma el enunciado de una ley cuyo espíritu e intención son el propio espíritu y la propia intención del rey, comprensibles y asimilables en el marco ideológico que legitima las mil y una manifestaciones del vínculo soberano-súbdito. El famoso círculo.

Pero ocurre que la ideología sabe hacer trampas mejor que el código. Envuelve las sinrazones en razones, las aproximaciones en certezas, las profecías en prospectivas, los mitos en historias. Revuelve y convence, y se acepta. Los códigos hacen la selección. Nada de fantasías inútiles, nada de consideraciones beatas ni de lánguidas prórrogas: la ley en su rígida sequedad, en su hierático rigor.

Después de tantos tanteos, si se quiere leer en la convergencia y la linealidad histórica la codificación de la esclavitud afro-americana, llega el día en que Francia produce ese monstruo jurídico que dice sin reservas esclavitud y derecho en el mismo renglón. El Código Negro (la palabra es francesa, la adecuación «perfecta» del asunto es francesa) lleva a la perfección el sometimiento total –marcado a fuego en el cuerpo y en el alma– del esclavo negro en las Antillas, en Louisiana, en la isla Bourbon, en todos los sitios colonizados por Francia.

¿Se puede leer la historia de la trata sin tener el Código Negro en la mano? Por supuesto. ¿Se puede entender fácilmente y con claridad la connivencia con

la ideología de las naciones blanco-bíblicas sin consultarlo constantemente? Por supuesto que no. ¿Hay que hablar de empresa genocida cuando se pone en relación la intención del Código con los archivos de la trata? Sin ninguna duda. ¿Se debe pedir cuentas a la ideología europea (*Aufklärung, Lumières,* Ilustración) contemporánea a la generalización de la esclavitud por haber criticado, con grandes aspavientos, sus «excesos» sin arremeter contra el principio? Es una obligación.

El Código Negro, ese monstruo jurídico que, desde su promulgación en 1685, bajo el reinado de Luis XIV, hasta su derogación en 1948 con Arago, vacía al esclavo de toda realidad jurídica y no le atribuye alma más que para su salvación, este código tiene casi cien años cuando la España oficial descubre sus virtudes y redacta un nuevo refrito para sus propios esclavos, conocido con el nombre de *Código Negro Carolino* (en homenaje al rey Carlos III de Borbón, rey «ilustrado», es decir, partidario de la ideología de las Luces). Un siglo de la historia de las ideas entre la programación de la implantación, tan genocida como rentable, de la esclavitud en el Santo Domingo francés y el proyecto de «industrialización» de la herramienta-esclavo en beneficio del Santo Domingo español.

Es imprescindible comparar los dos códigos. Si el Código Negro Carolino es un aborto del Código Negro francés, los redactores de éste habían quitado concienzudamente las viejas disposiciones hispano-dominicanas para formularlo. De manera que el carolino, refiriéndose a su vez al Código Negro francés, se realimenta de alguna manera en el fondo documental hispánico... pasando por el tecnicismo francés.

Pero los tiempos han cambiado y el peso del catolicismo es mayor en la España del siglo XVIII que en la Francia de los siglos XVII y XVIII. Donde el Código Negro francés transaba en seco entre libertad y esclavitud, su bastardo hispánico no termina de asimilar negros libres y negros esclavos, arrastrando a unos y a otros fuera del derecho común hispánico.

El Código Negro francés establece de una vez por todas la expulsión del esclavo de la categoría jurídica de «hombre». El Código Negro Carolino se lamenta explícitamente de tener que imponer el peso aplastante de un yugo a unos hermanos tan mal habidos por el derecho natural, a unos hermanos cuya libertad reconoce en un párrafo, y cuya no-libertad recuerda en el párrafo siguiente. Se lamenta, pero aplasta. De repente da por hecho el carácter temporal de la esclavitud y el desenlace, pues, de una liberación segura... y a la vuelta de un artículo niega que se pueda poner en duda su perennidad. Anuncia con vibrante pluma el fin próximo de una calamidad de la que sólo son responsables los imperativos económicos y políticos de la colonia, pero se empeña en sembrar de obstáculos morales la llegada jurídica de este final. En definitiva, el jurista redactor español es tan repugnante en sus disposiciones a medias tintas, sus gemidos y sus lamentos sobre el absurdo feroz de lo que está organizando con tamañas dificultades, a la vez que programa su rentabilidad, como lo fueron

los «poetas» franceses de las moratorias devanándose los sesos para indicar cómo se debía organizar el peor de los abusos, la peor de las injusticias sin importunar demasiado a la justicia.

¿Fría razón en Francia? El Código Negro francés es fríamente racional. ¿Razonable lloriqueo en España? El Código Negro español lloriquea. A cada trono su estrategia, a cada nación su ideología, a cada una, el esclavo que quiere ver. Estas dos, igual que las demás por otra parte, quieren ver al esclavo en el suelo, humillado, animalizado y prudente, «retenido».

Los códigos dicen todo esto.

Humboldt, el gran Humboldt, fue a ver las tierras de la esclavitud. Volvió contando y alabando los cuatro consuelos que suavizan el destino del negro esclavo en tierras hispánicas y de los que está privado en las demás colonias: escoge a su amo; escoge a la mujer que quiere; puede comprar su libertad por el trabajo u obtenerla como premio a sus buenos y leales servicios; por último, puede comprar la libertad de su mujer y sus hijos.

Emocionante, pero falso. Leyendo el Código Negro Carolino, los textos que le preceden y el que lo resume y le sigue en la realidad histórica (el Código Negro Carolino, ratificado por la Corona Española, nacerá muerto) por la noche, a la luz de una vela y saltando las páginas, se ve el paraíso de los esclavos negros. Para los negros, lo que está contando es el infierno. Pero, ¿desde cuándo se lee con ojos de esclavo cuando se saborea el café en casa de los amos?

La genealogía de todos los códigos negros europeos y no solamente de los dos que hemos estudiado aquí, queda por hacer, y será una larga tarea. Pero, en este terreno, sacar a la luz la voluntad de los soberanos sólo podrá confirmar la constancia asesina de un solo y único proyecto.

## Bibliografía

LUCENA SALMORAL, M. 1996. *Los códigos negros de la América española.* Alcalá de Henares/París, Universidad de Alcalá/Ediciones UNESCO.

SALA-MOLINS, L. 1986. *Le Code noir ou le calvaire de Canaan.* París, Presses Universitaires de France.

—. 1992*a*. *L'Afrique aux Amériques. Le Code noir espagnol.* París, Presses Universitaires de France.

—. 1992*b*. *Les misères des Lumières.* París, Laffont.

VERLINDEN, C. 1955 y 1977. *L'esclavage dans l'Europe médiévale.* 2 vol. Bruges/Gand, Rijksuniversiteit te Gent.

# El pasado inacabado de la esclavitud. La herencia cultural africana en lo real, en lo inconsciente y en el imaginario social de Guadalupe

Dany Bébel-Gisler

*Lé ou konnèt la ou sôti,*
*Chimen douvan-ou ka vin pli klè*
[Cuando sabes de donde vienes,
El camino que te queda por recorrer,
tu futuro se aclara.]
*Pa konnèt mové*
*Rasin a-y anmè. Rasin a-y pwazon.*
[La ignorancia es iniqua.
Sus raíces son amargas. Sus raíces
Son veneno.]

## El pasado inacabado de la esclavitud

*Sété lèstravay*. Era la esclavitud.
Los blancos de aquellos tiempos eran realmente malvados.
¡Lo que les hicieron pasar a los negros!
Tomar a esos hombres allá en su tierra, encadenarlos, hacerles atravesar el mar, traerlos aquí, al trabajo.
Al trabajo sin explicarles nada, sin decirles hay que hacerlo así o de esta otra manera...
¿No es eso verdadera maldad?
Y si el negro no lo hacía bien, se plantaba el poste.
Se ataba al hombre. Y era el látigo.
Así trataban los blancos de aquel tiempo a los negros.
Entonces...
Algunos, al ver todas estas atrocidades se dijeron:

– ¡Oh, Oh! Nos han sacado de nuestro país
Nos han traído aquí
Nos han hecho trabajar
No nos explican cómo hay que hacerlo
Nos matan a latigazos
Nos pinchan, nos queman.
El hechicero les dijo:
– Van a ver. Preparáos, nos marcharemos, ha llegado la hora.
– ¿Cómo podremos hacerlo?
– Os lo estoy diciendo, preparáos
– Nunca podremos volver a África.
Vinimos en barco.
Con nuestros pies hechos para el barro
no podremos andar por el mar.
– Preparáos. Vuelvo enseguida.
El negro fue al gallinero del blanco.
Tomó dos huevos.
– Os lo estoy diciendo, marchemos.
Una parte lo siguió. Una parte se quedó.
Se fueron bajo el puente Moko, en la Boucan, donde la gente toma la piragua para ir a la Punta.
– ¡Con nuestros pies no andaremos por el mar!
El africano sabía.
Fueron bajo el puente.
Hizo su hechizo, rompió los dos huevos.
Apareció una gran nave.
Se marcharon. Volvieron a África.

Este relato del regreso imaginario a África muestra cómo la imaginación y lo simbólico acuden en auxilio de la existencia. Resistencia imaginaria unida a las otras formas de lucha llevadas a cabo por los esclavos contra esta empresa de desposesión total, esta violencia absoluta física, cultural y simbólica ejercida contra ellos.

Para los esclavos de Guadalupe, la vuelta a África, esperada, deseada por nuestros antepasados esclavos, no se produjo nunca, si no es en la imaginación, como me contó Anmann en 1980, una mujer de Guadalupe de noventa y seis años casada con un «africano» cuyos padres habían llegado a Guadalupe con la trata clandestina, poco después de la abolición de la esclavitud, en 1848.[1] Y en la actualidad, un grupo de rastas, la «Sagrada Familia Jah», muy conmovidos por

1. Este relato del regreso imaginario a África está sacado de la obra de Dany Bébel-Gisler, *Leonora, l'histoire enfouie de la Guadeloupe* (1985).
Anmann, la campesina guadalupeña, me repetía sin parar: «Los que dieron tres vueltas pudieron volver a África. Los que no las dieron no pudieron marcharse y se que-

este relato, proclama la vuelta a África en barco para poner sus brazos y sus técnicas, y también su espiritualidad, al servicio de sus hermanos.[2]

Sublevaciones, insurrecciones, cimarronaje, es decir, la huida de los poblados para escapar a la esclavitud y manifestar su oposición al sistema esclavista, no terminarán, como en Haití en 1804, en la independencia.

En los años 80, la imagen del cimarronaje, ese intento de reconstrucción de un lenguaje propio y de construcción de un contra-poder, fue revalorizada debido al auge de las ideas nacionalistas. Los militantes de la Acción Revolucionaria del Caribe (ARC) se proclamaban a sí mismos «negros cimarrones modernos» y devolvían al Estado los adjetivos negativos (bandidos, salvajes, criminales) con que éste había calificado a sus antepasados. Un comunicado de 1983 llevaba por título «Declaración general. Llamamiento al pueblo guadalupeño para la lucha armada contra los *bandidos franceses*».

Algunos independentistas llegan a proclamar que, para salir de la crisis y liberarse del yugo colonial, habría que reanudar la práctica de los negros cimarrones, sobre todo en lo referente al desarrollo económico partiendo de lo que se tiene. Restablecer la agricultura de resistencia practicada por los esclavos y diversificar los cultivos para acabar con el monocultivo de la caña de azúcar.

En efecto, el cultivo de la caña de azúcar condicionó la formación y la estructura de las sociedades antillanas (paisaje agrario, hábitat, jerarquización clase-raza) y provocó, tras la instauración de la esclavitud, el exterminio de los indígenas del Caribe, la destrucción del paisaje ecológico y la civilización de la caña de azúcar. La vida de los pobres de Guadalupe, ayer subordinada a la cadencia de la cosecha de la caña, estaba todavía hasta hace poco condicionada por los ingenios azucareros. Todo el trabajo dependía de ellas. Hoy subsisten tres fábricas y dentro de poco no quedará más que una. Sobre las superficies antaño plantadas de cañas, reina hoy el hormigón. Para los trabajadores de la caña, el desarraigo y la expulsión de su entorno habitual vienen a sumarse a la falta de trabajo, y no hay reconversión posible, pues ninguna otra industria vendrá a reemplazar a la del azúcar, ya moribunda.

daron en Guadalupe.» *Lantou a ki biten Anmann?* [La vuelta, ¿a dónde, Anmann?] Nunca me dio ningún detalle ni precisión.
La respuesta la tuve en Ouidah. Allí descubrí «el árbol del regreso». Me enteré, emocionada, de que al salir de Zonai, los prisioneros africanos tenían que dar tres vueltas alrededor de este árbol. Esta ceremonia permitía al espíritu de los esclavos volver a su país después de su muerte. Tres siglos después, este relato del viaje místico pone de relieve la fuerza de lo simbólico y lo imaginario y cómo estos ámbitos facilitan el entendimiento de la lógica social y la realidad.

2. La «Sagrada Familia Jah», que reúne una pequeña comunidad de unas veinte personas, vive en autarquía en la comuna de Capesterre-Belle-Eau. Ha tratado, hasta ahora en vano, de reunir los fondos necesarios para alquilar un barco de vela y volver en él a África.

Guadalupe y la Martinica son espacios visiblemente influidos por el tráfico negrero, pues en la historia del sistema esclavista se encuentran las raíces de las contradicciones sociales y económicas, todavía sin resolver, que afectan a las sociedades antillanas, contaminan y confunden los discursos y las prácticas. Espacio hoy abierto por decreto al mercado único europeo, punta de lanza de la Unión Europea en el continente americano.

El sistema esclavista sigue siendo una realidad próxima y presente en la memoria colectiva antillana. Y sobre este fondo de pasado inacabado de la esclavitud, de pauperación creciente de los trabajadores de la caña de azúcar y de una grave crisis económica unida a la crisis económica mundial se insertan, desarrollan y se pierden las estructuras sociales, los problemas políticos, sobre todo los del desarrollo económico, de la identidad cultural y nacional y del legado cultural africano. Cabe preguntarse si el arte de la palabra, la relación con el otro en la cultura popular y la sociedad guadalupeña, la concepción del cuerpo-persona, por citar sólo unos pocos temas que abordaré en este texto, son prácticas heredadas de una filosofía africana.

Dejando aparte la música y algunos fenómenos mágicos y religiosos presentes en la lengua criolla, es difícil ver la persistencia de las civilizaciones africanas en las sociedades del Caribe y de entender las estrategias utilizadas para conservarlas. Difícil porque hay muchos factores que vienen a complicar las analogías, las similitudes y las diferencias observadas. ¿Cómo saber en algunos casos lo que procede de esta tradición cultural, de las relaciones comerciales entre nuestras regiones, de las dificultades de adaptación? Además, muchas cosas, tenidas por genuinamente africanas, se encuentran en otras sociedades campesinas.

En general, las tradiciones pueden durar tanto tiempo como las relaciones de derecho y de deber que las sustentan... Cuando estas relaciones se acaban, los principios desaparecen. Ahora bien, en Guadalupe por ejemplo, en los cuentos creados por los niños de Bwadoubout,[3] encontramos la misma visión amarga y ambigua del niño que en el cuento tradicional: despojado de su infancia, en general huérfano y pobre, no llega a ser persona más que por el ardid y la rebeldía. Al final del cuento, es adulto, rico y respetado, liberado a la vez de la miseria y de la infancia. El hambre, la miseria, la rebeldía y la astucia para salir de una situación opresiva: estas constantes del cuento tradicional se vuelven a tomar, metamorfoseadas, desde luego, por los niños de los campos guadalupeños de hoy.

¿Cómo interpretar y analizar entonces esta estrategia del ardid y el rodeo, absolutamente presente en Guadalupe en los comportamientos de los jóvenes y de los viejos, de los ricos y de los pobres? El arte de rodear, considerado por

3. Lugar de vida creado en 1979 para los jóvenes con dificultades escolares, familiares o sociales. Toda la enseñanza se imparte en criollo.

Melville J. Herskovits[4] hace casi medio siglo como procedente directamente de África e imprescindible «para hacerse una imagen verdadera de la vida del negro... ya que ha jugado un papel decisivo en la constitución en los negros de un cierto tipo de actitud».

En teoría, se puede argumentar hasta el infinito sobre la necesidad o no de volver al pasado africano para explicar la estrategia del ardid, ya que éste parece propio a todas las clases desfavorecidas y dominadas, que lo emplean para defenderse. Hay que recordar que el esclavo que no engañaba, moría. ¿Qué es esta estrategia de supervivencia por medio de la astucia y del ardid? ¿Es que la situación de los campesinos ha evolucionado apenas desde la esclavitud, puesto que perdura la ideología de los cuentos? ¿O es que la esclavitud sigue proyectando su pesada sombra en todas las estructuras de la sociedad guadalupeña? ¿O que existe una cultura guadalupeña con vitalidad y muy distinta de la cultura francesa?

Lo que me pregunto es más bien qué función pueden desempeñar estos rasgos de comportamiento y qué uso se puede hacer del legado africano. ¿Por qué perduran las prácticas cuando desaparecen los soportes materiales y los símbolos? ¿Es porque las prácticas son el resultado del *habitus* individual, del *ethos* de una sociedad y de los intereses económicos, políticos, ideológicos y simbólicos de un individuo o de un grupo? Entonces, si es así, ¿no sería necesario descubrir por qué hubo interés en conservar este rasgo, esta forma de producción de una civilización, en vez de otros?

Dejando aparte estas consideraciones teóricas, esta prudencia científica, la sabiduría popular me dice: «Cuando sabes de donde vienes, tu futuro se aclara.» Entonces, ¿cómo puede servir el conocimiento del pasado de los esclavos en las Américas, el conocimiento de todo su legado –pensamiento, espiritualidad, conocimientos de todo tipo, prácticas, etc.– al movimiento de reconquista de nosotros mismos para ayudarnos a construir un futuro distinto del que se nos impone? ¿Cómo se representa en el Caribe y sobre todo en Guadalupe y la Martinica la herencia sociocultural africana? ¿Quiénes son los y las que han decidido hacer fructificar esta herencia y por qué? ¿Donde está el conocimiento de este pasado y cuál puede ser su contribución y su función política?

- Reconstruir la memoria colectiva, modificar la relación de los caribeños con África, una África presente en nosotros pero negada, rechazada, y que empieza a ser asumida;
- Rescatar del olvido, de la indiferencia y del desprecio el recuerdo de aquellos hombres y mujeres africanos deportados a las Américas y al Caribe y a quienes tanto debemos;

4. Melville J. Herskovits (1958).

- Movilizar el saber colectivo relativo a la ruta del esclavo, a sus condiciones de vida y de muerte, a su capacidad de adaptación y a su creatividad, cuyos frutos más originales fueron, a nuestro entender, el jazz y las lenguas criollas;
- Animar a los caribeños a tener el valor de sumergirse en la tradición oral para desalojar de las profundidades donde se oculte «la ignorancia, raíz amarga, veneno», ignorancia de nosotros mismos, de nuestra historia y de nuestro pasado.

## Mis primeros lugares de formación para la investigación

Antes de presentar algunos hechos de civilización y cultura africana presentes en la civilización de la caña y en la cultura popular caribeña, y que constituyen prioritariamente el legado sociocultural africano en Guadalupe, explicaré brevemente la situación desde la que estoy hablando y cómo, debido a ciertas experiencias que provocaron una crisis en el sistema de creencias que me había sido inculcado en la escuela colonial, me sentí obligada a plantearme mi relación con África, a cobrar conciencia de las raíces africanas presentes en las palabras y prácticas culturales guadalupeñas, a poner en duda las tesis sobre la pérdida de la herencia cultural africana.

Para mí, la formación en la investigación tuvo su origen en unas experiencias muy fuertes vividas en el ambiente familiar y en unas prácticas como cooperante de alfabetización con trabajadores africanos emigrados que vivían en los alrededores de París. Aprendí allí que la ciencia es pregunta apasionada, apertura, duda, diálogo permanente a lo largo del estudio con los datos y los hechos, alianza íntima de la objetividad y de la subjetividad, compromiso político y militante (evolución de la lengua y de la cultura guadalupeñas, respuestas a las demandas sociales, necesidad de establecer nuevos vínculos con nuestros parientes de las Américas y del Caribe, y con nuestros abuelos de África).

Mi ambiente familiar fue mi primer fuente de formación en la investigación. ¿Por qué se consideraba a mis parientes por línea paterna, gente instruida y que hablaba francés, como «personas decentes» y a los parientes por línea materna, pequeños agricultores que no sabían leer ni escribir, y que hablaban solo el criollo, se los tachaba de paletos, gentes sin cultura, negros de la caña, de la banana y el azadón, y que, sin embargo, me contaban a la luz de la luna unos cuentos encantadores?

Mi padre era hijo del dueño de una gran plantación; mi madre era mulata y trabajadora agrícola en la plantación de mi abuelo. Si bien pude continuar mis estudios gracias a la rama paterna, fue siempre con la rama materna con la que me sentí más a gusto. Hoy ya sé por qué. Mi familia materna alimentaba mi imaginación y me sensibilizaba a la historia oculta de Guadalupe, esa historia nunca estudiada y que me apasionaba, que me dio el gusto por la observación, el cues-

tionamiento del lenguaje más cotidiano, la exploración de nuestras raíces y de nuestras palabras.

Las relaciones amo-esclavo y, más tarde, amo-obrero de las plantaciones de café, de bananas, de caña, yo las experimenté de niña, las viví con los padres de mi madre. El jefe del poblado donde trabajaban y vivían éstos últimos nos prohibía pasar por delante de la casa del dueño. Había que dar una vuelta de varios kilómetros para ir a la fuente a buscar agua. Cuando aprobé el bachillerato, toda mi familia materna, sobre quien recayó este honor, tuvo derecho a pasar. Es decir, para el jefe del poblado, mi promoción permitía a mis parientes acceder al rango de seres humanos. La impresión que esto me produjo suscitó en mí el deseo de entender lo que es una lengua, así como la función de la escuela colonial en la sociedad y en la construcción de la identidad.

Mucho después comprendí que el comportamiento de este gran hacendado no hacía sino reproducir los prejuicios inducidos por el sistema esclavista: al amo le obligaban a reconocer lo bien fundado de su entendimiento racista de la humanidad; al negro, la obligación de tener que probar su condición de ser humano, en una palabra, que existe, que es capaz... de integrarse al modelo dominante francés.

Hace cuarenta años, al dejar Guadalupe para ir a estudiar a Francia, llevaba en mi equipaje un cierto conocimiento sobre los «blancos-países», sobre la sociedad y las prácticas culturales, las propias de los campesinos pobres guadalupeños y el deseo de entender científicamente los fundamentos de nuestra subjetividad, de hacer surgir lo que la historia va ocultando, de recuperar este inconsciente en el sentido de Durkheim: «Recuperar el inconsciente, es recuperar la historia.» Dar la palabra a los descendientes más próximos de los antiguos esclavos, los trabajadores de la caña de azúcar, para intentar reconstruir con ellos la memoria de este pasado vergonzoso que fue la esclavitud.

Y para ello, cercar lo no-dicho, el aspecto africano inhibido, la cara oculta de la vida social y cultural de Guadalupe, captar lo «oscuro», este dato antropológico básico, para hacerlos surgir y analizarlos.

## El encuentro con los trabajadores soninké y bambara de Ivry-sur-Seine (Francia)

En lenguaje criollo se dice: *Lè ou fè-ou kontré fondal natal, dabôpouyonn, i ka dékostonbré-ou. Aprédavwa i travay vou konsa, si ou asèpté woté si an zyé a-ou, woté kras an tèt a-ou, ou pé woufè kô a-ou* [Cuando tienes un encuentro fundamental, éste empieza por desestructurarte, para reconstruirte después, a condición de que aceptes quitarte el velo de tus ojos y limpiarte el cerebro. En una palabra, cuando se quebrantan tus seguridades, puedes reunir tus fuerzas para empezar de nuevo.]

Esto es lo que ocurrió en mi encuentro con los trabajadores soninké y bambara de Ivry. Yo había llegado, intelectual colonizada, con un proyecto global de alfabetización-concienciación, segura de mis conocimientos teóricos. Inmediatamente fui enviada a mí misma. Mi compromiso político se ponía en entredicho constantemente: los trabajadores africanos no me preguntaban lo que yo sabía de Marx, de Lenin o de Mao, sino *quién* era yo. Concretamente, se me planteaba la cuestión de mi identidad: ¿era yo francesa, africana, antillana? ¿Cómo yo, negra como ellos, podía tener comportamientos parecidos a los de los franceses del grupo? ¿Era yo «blanca de espíritu»? Los compañeros africanos me ayudaron mucho a entenderme a mí misma como objetivamente formada-deformada por el fenómeno de la asimilación y subjetivamente despojada de la realidad antillana.

Mi segundo lugar de formación fue, pues, ese pueblo africano de Ivry en los aledaños parisinos y mis formadores fueron esos hermanos africanos, más especialmente ese anciano que me enseñó tanto sobre mí misma y sobre África.[5]

Fue en esa época cuando empecé a practicar la investigación-acción. Es decir, la que trata de unir acción y ciencia e incorporar a la población en el proceso mismo de investigación, pues permite cambiar una situación y, al transformarla, conocer los mecanismos mentales imposibles de captar por los métodos tradicionales que hacen de los temas de investigación objetos pasivos. Al escuchar los diferentes tipos de conocimientos de los soninké, mi conocimiento sobre África, mi representación de los africanos, especialmente la de los soninké y de los bambara, pudieron ser modificados, relativizados, incluso rectificados.

## De una herencia parcelaria y mutilada a la reconstrucción de la memoria y a la valorización de las raíces africanas

### La cuestión de la herencia sociocultural africana en Guadalupe

Dedicada desde hace veinticinco años a la investigación de la realidad antillana, a la dilucidación y comprensión de la realidad sociocultural guadalupeña y de lo específico de la cultura caribeña, me he confrontado, desde mis primeros trabajos de investigación, al problema de los rasgos de civilización africana en las sociedades caribeñas. ¿Condicionamiento profundo o supervivencias?

5. Ver Dany Bébel-Gisler (1970 y 1975).

Al abocarme a descifrar la memoria colectiva y la imaginación guadalupeña era imposible no encontrarme con África. Una África negada en un principio, y unas aportaciones negras al mundo desconocidas y/o no valoradas. El relato del regreso imaginario a África, el estudio de la concepción de la persona humana *(ko/kadav),* del arte de la palabra (siempre vivo en la cultura popular), los datos inéditos recogidos sobre las formas de resistencia física y mental, tanto de los esclavos como de los campesinos actuales, vienen a confirmar de manera irrefutable la permanencia de los rasgos de civilización africana en las sociedades caribeñas, la fuerza del legado africano, ya sea rechazado o asumido, especialmente en Guadalupe.

Para algunos investigadores no es posible hablar de herencia cultural de los esclavos puesto que, en primer lugar, «a partir del momento en que el esclavo ponía el pie en el buque negrero, se desvanecía la cultura africana en la cual había estado inmerso hasta ese momento, pues nunca más volvería a encontrar las bases socioeconómicas que la sustentaban. Una vez en las Antillas, la cultura africana llevada por el esclavo se quedaba, pues, pulverizada»,[6] y en segundo lugar, tanto la lengua como la cultura criolla, elaboradas y producidas por los esclavos, son solamente subproductos de las culturas europeas.

Debido a la política colonial, la aportación negra a las sociedades caribeñas no ha sido valorada ni reconocida como elemento fundamental, como tampoco la huella de África en la identidad de las Américas. Guadalupe y Martinica eran consideradas, no hace tanto tiempo, los países menos «negros» del Caribe, los que habían perdido toda raíz africana y, por lo tanto, los más «civilizados». Hay que saber que presentan en efecto la característica «extrema y original» de constituir un ejemplo de una situación en la que el colonialismo francés, por la génesis de la formación social y la duración multisecular de su dominación (360 años), pudo ejercer los efectos de su propia lógica hasta sus últimas consecuencias.

¿Qué estrategias empleó la población venida de África para resistir a la hegemonía, conservar algunos rasgos fundamentales de las civilizaciones africanas y no dejarse desposeer por completo de los bienes culturales y simbólicos legados por sus antepasados?

Al caracterizar a la cultura popular guadalupeña como una cultura del ardid y del rodeo, ya comencé en parte a responder a esta pregunta. En mi opinión, África es, para muchos guadalupeños, «como la astilla en la herida», pero de manera viva, es decir, actualizándose en las prácticas cotidianas, en las mil y una maneras que tienen los guadalupeños de todas las clases sociales de emplear las capacidades de resistencia y de repliegue desarrolladas por los esclavos y enriquecidas por sus descendientes.

6. Jean-Luc Bonniol (1980), p. 268.

Pese a la represión y opresión absolutas instauradas por el sistema esclavista, el poder no logró arrancar a los africanos reducidos a la esclavitud, ni a sus descendientes, sus valores culturales, ni consiguió aprisionar su imaginación. ¿Cómo explicar que hayan podido sobrevivir en esos campos de concentración y de trabajo que eran los poblados de la caña de azúcar o las plantaciones de algodón, que hayan podido resistir al mayor de los sometimientos y envilecimientos –la esclavitud–, a la negación de la humanidad, si no hubiera existido en las bodegas de los buques el canto?

¿Cómo explicar su supervivencia si no hubiera existido el recuerdo de esos cuentos y mitos en los que el hombre africano se describe como orgulloso y fuerte? Si tras el látigo del amo, las catorce horas de trabajo extenuante, la comida escasa y los golpes, no hubiera habido el sonido vivificador del katambor, música conectada con cuerpo-persona al que comunicaba la fuerza y la energía para marcar el paso reconfortante de la danza... Si no existieran, bien hondas, las raíces profundas de la tradición africana, metamorfoseada, enriquecida, adaptada al nuevo mundo... Si no hubieran practicado a escala social la imaginación... Si no se hubieran aferrado, a la vez que se adaptaban a la legalidad para sobrevivir, a las referencias culturales y simbólicas africanas... Si ellos mismos y sus descendientes, desde 1635 a 1848, de 1848 a 1946, no hubieran seguido los caminos escarpados del «ardid»[7] y del «rodeo» para crear, mantener viva y enriquecer una cultura condenada desde su creación a la clandestinidad por la feroz represión.

¿El universo de esta cultura? Desde su origen, una manera determinada de enfocar y entender las situaciones, los acontecimientos, de actuar sobre ellos, de sucumbir a ellos o de resistir. Maneras de ser y de hacer, como toda cultura. Una cultura a la vez guerrera y en intercambio desigual, dada su condición social respecto a la cultura francesa.

Lo que entiendo por «cultura popular caribeña en su particularidad guadalupeña» no es ni la reproducción fiel y exacta de las culturas africanas, ni un subproducto de la cultura francesa. Pues no somos ni africanos ni franceses, somos guadalupeños. Hombres y mujeres de origen africano, indio, europeo que, igual que la lengua criolla (*kaz a kô a yo:* la casa de su ser) que los une, están hechos de tensiones siempre presentes, de contradicciones sin resolver, de heridas sin cerrar.

7. M. Detienne y J.-P. Marcel-Vernant (1977). El ardid se define aquí como «forma de inteligencia y de pensamiento, modo de conocer. Ardid que implica un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales, de comportamientos intelectuales que mezclan la intuición, la sagacidad, la astucia, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas, una experiencia de mucho tiempo».

## La supervivencia por la resistencia imaginaria

Además de las revueltas y sublevaciones que aterrorizaban a los colonos, de las acciones cotidianas en el poblado, la pasividad, el suicidio y el cimarronaje, el esclavo podía «retirar su cuerpo», huir, resistir, por medio de la imaginación. El esclavo sublevado se creaba un espacio imaginario y simbólico distinto, donde intentaba representarse de otra forma, de «vivir su cuerpo», de vivirse, es decir, de apartar los barrotes de la jaula en la que se intentaba mantener encerrado a todo su ser, permitiendo al amo explotar solamente su fuerza física.

Práctica social de la imaginación y de lo simbólico, práctica del cimarronaje cultural reflejada en la lengua criolla, en la que se distingue el cuerpo del cadáver. Todavía hoy se puede oír: *Misyé la ka konprann i sé mèt a kô an mwen. Awa, sé kadav la tousèl i ka komandé poutoutbon* [El señor (patrón, empleador) se cree el dueño de mi cuerpo. Oh, no. Sólo manda verdaderamente en mi cadáver. No me posee entero, cree que le pertenezco, pero es mi cadáver lo que le dejo]. En criollo, el lexema *kô* equivale a cuerpo en francés, y expresa una filosofía próxima a la teoría yomba de la personalidad, de ese principio vital *lémi* que distingue el cuerpo vivo del cadáver.[8]

Para los guadalupeños de las clases populares, el hombre no se compone de alma y cuerpo. Su cuerpo percibido, llamado unas veces cuerpo y otras cadáver, está habitado y penetrado por fuerzas espirituales que hacen de un hombre un cuerpo real y vivo y no un cadáver. Cuando estas fuerzas te dejan, empiezas a decaer, pues son ellas las que «mantienen» al cuerpo en vida.

La expresión *kenbé kô* [mantener tu cuerpo] significa controlar la vida física para que los buenos y malos espíritus que la dirigen vivan en equilibrio, velar por que tu «ángel guardián», principio esencial de la vida psicológica, no te sea arrebatado. Informarse acerca de la salud de alguien es preguntarle «cómo va su cuerpo», si «su cuerpo lo lleva» o si él «lleva su cuerpo». El empleo de la palabra *kadáv* sirve a veces para decir al otro lo que se piensa de él, para introducir matices en la relación. Cuando se dice *kô* se designa al mismo tiempo el conjunto de relaciones que unen al individuo con su familia, con los vivos y con los muertos, en una cadena simbólica que incorpora las relaciones con la enfermedad, con la vida, la muerte, los antepasados, los espíritus y la naturaleza.

8. Aclaro que no pertenezco a los yomba para saber si esta visión existía en Guadalupe. Después de la publicación, en 1980, de mi artículo «Corps, langage, politique, une expérience d'alphabétisation en Guadeloupe», unos investigadores africanos me hicieron esta observación. Lo mismo ocurrió después de la publicación, en 1985, de *Léonora, l'histoire enfouie de la Guadeloupe,* relato de la vida de una campesina que había vivido cuarenta años en una plantación de caña de azúcar. Todo lo que Leonora cuenta sobre los ritos del nacimiento, de la muerte y de la relación con el otro está muy cerca de lo que ocurre en África, me han asegurado diversos lectores africanos.

Otro elemento fundamental de esta herencia es la relación del hombre con la naturaleza. En Guadalupe, se conserva todavía un cierto tipo de relación entre ambos que no es de dominación ni de explotación, sino de alianza. La naturaleza no es un espacio inerte, en el que sólo el hombre da vida explotándola técnicamente, sino un espacio habitado, recorrido por fuerzas vivas centradas en torno al cuerpo-persona. Esta concepción, heredada de África, está todavía muy presente en Guadalupe. Desgraciadamente, se toma en general por una superstición, un pensamiento más propio de la magia que de la razón.

Este enfoque es totalmente distinto del pensamiento occidental, del que uno de los primeros efectos durante la colonización del Nuevo Mundo fue la destrucción del paisaje ecológico y humano y la instauración de una relación de dominio y de provecho.

Pero el mundo no se puede salvar sólo con la razón que razona. La protección de la Amazonía por ejemplo, el mayor banco genético del mundo, pasa por las poblaciones autóctonas «que protegieron ésta región durante todos los años de su existencia, gracias a su particularísima sabiduría ancestral».

## Un arte de la palabra siempre muy vivo

En una investigación sobre las fuentes de la tradición oral y, especialmente, sobre las maneras de nombrar y decir lo real, he obtenido más de cuarenta maneras de caracterizar la palabra.

Un mundo de palabras en el que *pawôl a bouch a manjé an nou* [palabras proferidas por la boca de comer, palabras verdaderas, seguras] no es comparable a *pawôl yo kraché an bouch an nou* [palabras que se nos han escupido en la boca, palabras postizas, con trampa].

Descubrir las mil y una maneras de caracterizar la palabra en criollo –una palabra dada exclusiva y soberanamente a los amos y negada a los esclavos– constituye uno de los mejores medios para penetrar íntimamente en el universo cotidiano de los esclavos, sentir la tensión a la que hay que escapar por medio de una inventiva renovada sin cesar. Por eso, esta variedad de *pawôl anba dousou* [palabras clandestinas], *pawôl kokomakak* [palabras garrote, que golpean como un palo], *pawôl vant* [palabras salidas del vientre, esenciales], *pawôl masyé* [palabras enmascaradas, alusivas], *pawôl a Nèg Kongo* [palabras de negros congos, llegados los últimos, despreciados].

Palabras obstaculizadas por el bozal de hierro que se ponía a los esclavos. Palabras prohibidas, ahogadas, que para decir las cosas tuvieron que tomar caminos *kosyé,* desviados. Palabras envueltas en lo más profundo de la naturaleza, atentas al día, a la noche, al crujido de las hojas, a la corteza de los árboles. Palabras animistas para celebrar la fusión, las bodas del hombre con el universo cósmico. Como este canto maravilloso de un boyero:

| | |
|---|---|
| *Désawa é* | Desasosiego eh |
| *Désawa o* | Desasosiego oh |
| *An tout bwa pa ni vwa* | En todo el bosque no hay voces |
| *Lalin tèt anba* | La luna está con la cabeza abajo |
| *[...]* | [...] |
| *Latè o sé frè mwen* | La tierra, oh, es mi hermano |
| *Dlo sé sésé mwen* | El agua es mi hermanita |
| *[...]* | [...] |
| *Manman-ou sé manman mwen* | Tu madre es mi madre |
| *Papa-ou sé papa mwen* | Tu padre es mi padre |
| *Latè o sé frè mwen* | La tierra es mi hermano |
| *Woulé, Yèy, woulé!* | ¡Seguid, ea, seguid! |

Palabras también astutas para esconder, ocultar su pensamiento, no atacar de frente al adversario...

La tradición oral y la cultura campesina caribeña proponen todo un arsenal de máximas y de consejos para engañar, vencer por el ridículo, defenderse, etc.

Si, trescientos sesenta años después de la abolición de la esclavitud, los niños recitan cuentos y proverbios que ellos mismos enriquecen, como los *griots,* con acontecimientos y personajes de su vida cotidiana o de la vida del país, es porque se ha mantenido la tradición oral africana y transmitido de generación en generación y sus palabras han permanecido vivas: *Davwa bwa ka pouri, pawôl pa ka pourí* [La madera se pudre, las palabras no].

Podría explicar otras muchas actitudes que manifiestan esta permanencia de la presencia africana, como los principios que rigen las relaciones entre adultos y niños, el respeto debido a los mayores, la costumbre de saludar a toda persona, conocida o desconocida, que se cruza en tu camino –lo que equivale a reconocerla como a otro yo– y todas las leyes no escritas que constituyen la tradición. O también el modo de apropiación de la tierra, las relaciones de trabajo, la importancia, todavía actualmente, de no dividirla...

También podría citar el culto que dan a los antepasados los descendientes de los negros congos, llegados a Guadalupe después de la abolición de la esclavitud en 1848, o también el *grap a kongo* (culto que se da a los antepasados en la fiesta de Todos los Santos), practicado por las familias massongo de Capesterre-Belle-Eau, de Punta Negra. O mostrar cómo, hasta nuestros días, se fabrican en Marie-Galante instrumentos de música (trombón, siyak) idénticos a los de la zona bantú.

Desde hace siglos la lengua criolla y la cultura guadalupeña están en continua evolución y la herencia africana se reelabora constantemente. Las primeras no nos salvarán, pero constituyen este «espejo crítico» que puede devolvernos nuestra imagen pasada y presente y enseñarnos lo que somos, hacer que conceptos como lengua nacional, ciencia, tecnología, revolución, socialismo, desarrollo integrado, libertad y paz dejen de ser símbolos para convertirse en programas.

## Conclusión

En un coloquio sobre caña de azúcar y literatura, yo decía en una comunicación que el esclavo, igual que la caña por la que fue deportado, era un elemento esencial de nuestra personalidad: flexibilidad, sumisión aparente y fragilidad, pero en su fuero interno, resistencia, por la seguridad que tiene en la importancia de su savia y en la solidez de sus raíces.

Desgraciadamente, no todos los pueblos del Caribe son claramente conscientes ni de las raíces africanas originales presentes en sus propios rasgos culturales, ni de los efectos devastadores de la trata de esclavos. Quizá porque, como sugería el lamentado Miles Davis, los negros, al contrario que los judíos, no han sabido ni echar en cara al mundo su herencia trágica, esos crímenes contra la humanidad que fueron la deportación y la esclavitud, ni contar a sus hijos nuestro holocausto para perpetuar la esclavitud en la memoria colectiva y producir suficientes documentos, obras literarias, artísticas, películas, etc. para que sus hijos y sus nietos no puedan nunca olvidar.

En 1986, un guadalupeño, Paul Louis, convencido de la necesidad de tener «un símbolo para reunirnos y recogernos como otros hacen ante sus estatuas, sus museos», concibió el proyecto de «erigir un memorial negro de la deportación y de la esclavitud» y lanzó un llamamiento en ese sentido. En Guadalupe, este llamamiento no produjo más que indiferencia o rechazo. Ante el poco eco suscitado por este proyecto, Lluís Sala-Molíns escribió en la revista *Afrique-Asie* (n.º 397): «¿Será que el trabajo blanco de ocultación de los desastres negro-africanos y afro-americanos multiseculares ha logrado llevar a la memoria negra a las profundidades en donde los blancos enterraron el recuerdo de su bandidaje? [...] Si los pueblos no tienen necesidad de héroes, tienen que buscar en su historia y también en la evocación monumental de sus desastres, la rabia de la supervivencia y la voluntad de rebelarse.»

Sin embargo, desde hace algunos años, un cierto número de mujeres y hombres de Guadalupe se reconocen como *negros guadalupeños,* originarios de África. Y esto, tanto si son mulatos, *gwo Nèg,* «negros negros» como se dice aquí, *bata blan, bata nèg,* o *bata zendyen.*

Quieren conocer su pasado de esclavos para rescatar a la esclavitud del olvido, valorar la aportación africana, sobre todo al continente americano e incitar a los guadalupeños a reconciliarse con África y, por lo tanto, consigo mismos.

Diversas asociaciones actúan en este sentido, entre otras: el Círculo de Estudio Cheikh Anta Diop, que fue creado en 1987 y cuya finalidad es «estudiar, difundir y promover la obra de cheikh Anta Diop, así como sus prolongaciones e influencias»; el Comité Internacional de los Pueblos Negros de Guadalupe, que estudia las realidades políticas, humanas, socioeconómicas y culturales de los negros en el mundo, en términos de economía, de solución de

reemplazo al desarrollo, de reparación: «¿Es el mundo negro una realidad o un mito? ¿Por qué, en el siglo XXI, seguimos acumulando todos los males, todas las debilidades, todas las contradicciones y todos los hándicaps? ¿Qué hay que hacer, si todavía es tiempo, para elaborar y llevar a la práctica esta reincorporación de la que depende la supervivencia o la desaparición de una parte de la humanidad? ¿Debe Occidente reparaciones al mundo negro? ¿Cómo pueden servir éstas de apoyo al desarrollo económico?»; la asociación Nkelo Wa Kongo, creada en junio de 1992 en torno a la familia Masenbo, que vive en la comuna de Capesterre-Belle-Eau en Guadalupe y que practica el *grap a kongo,* cuyo objetivo es «reunir, presentar y promover las tradiciones y culturas congo en Guadalupe y, más ampliamente, la cultura africana»; la asociación *Sa ki-ta ou sé ta-ou* [lo que es tuyo es tuyo], que tiene por objetivo «la promoción de la cultura guadalupeña y el estudio de las aportaciones africanas en esta cultura, sobre todo la música»; el Comité 94, creado para conmemorar el segundo centenario de la primera abolición de la esclavitud en 1794, abolición ignorada por la mayoría de los guadalupeños y que el Comité 94 ha tratado de anclar en la memoria por medio de símbolos concretos: el monumento que lleva escrito el texto del decreto del 16 pluvioso año II, en tres lenguas –francés, criollo e inglés– el monumento a la memoria del «Negro Cimarrón Desconocido» y la «Llama de la Libertad».

En febrero de 1994 se creó en la comuna de Lamentin la Casa de la Esclavitud y de los Derechos Humanos para «salvaguardar, defender y valorar la memoria colectiva del pasado esclavista como uno de los elementos esenciales del patrimonio cultural guadalupeño, favorecer un mejor conocimiento de nuestra historia, sobre todo de la historia de la esclavitud por medio de investigaciones y la difusión y vulgarización de éstas y crear una nueva pedagogía para abordar las cuestiones relacionadas con la esclavitud y con los derechos del hombre». Esta casa, testimonio del pasado, acogerá en su seno todos los vestigios, documentos, objetos, escritos del período esclavista y los resultados de nuestras investigaciones contemporáneas a fin de explicar a las generaciones actuales y futuras de dónde vienen, quiénes son, lo que los ha constituido, hacerles *vin byen èvè sa ki ta yo,* reconciliarse con este pasado expulsado de la conciencia con la complicidad de la historia oficial.

Es hora ya de salvar del olvido y de la indiferencia a esos millones de hombres y mujeres asesinados por el tráfico negrero y de rehabilitar al esclavo en su aspecto humano.

Desde luego, reuniéndonos para profundizar en la reflexión confrontamos nuestras ideas, pero hay que hacer todo lo posible para llevar a buen término nuestros proyectos de investigación y de acción.

# Bibliografía

BONNIOL, J.-L. 1980. Les contradictions culturelles antillaises. *Historial antillais.* Tomo I. Société Dajani.

DETIENNE, M.; MARCEL-VERNANT, J.-P. 1977. *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs.* París, Flammarion.

HERSKOVITS, M. J. 1958. *L'héritage du Noir.* París, Présence africaine.

# Bibliografía de la autora

**Obras**

BÉBEL-GISLER, D. 1970. *Migration et organisation communautaire: le cas des travailleurs immigrés soninké de la région parisienne.* París. (Tesis de maestría en etnología.)

—. 1975. *Quelques principes pour écrire le créole.* París, L'Harmattan.

—. HURBON, L. 1975. *Culture et pouvoir dans le Caraïbe.* París, L'Harmattan.

BÉBEL-GISLER, D. 1976. *La langue créole force jugulée.* París, L'Harmattan.

—. 1985. *Les enfants de la Guadeloupe.* París, L'Harmattan.

—. 1985. *Léonora, l'histoire enfouie de la Guadeloupe.* París, Seghers. (Mémoires vives.)

—. 1989. *Le défi culturel guadeloupéen. Devenir ce que nous sommes.* París, Éditions caribéennes.

COLLECTIVO. 1988. *Le livre d'or de la femme créole.* 6 volúmenes. Raphy Diffusion. (Tomo 3: «L'art de la parole dans la culture populaire caribéenne. Image, représentation de la femme dans les proverbes créoles». Tomo 4: «Nourrir ses enfants, une quête incessante depuis l'esclavage».)

**Artículos de prensa**

«Un village africain à Ivry». *Les temps modernes,* noviembre de 1973.

«Corps, langage, politique. Une expérience d'alphabétisation en Guadeloupe». *Actes de la recherche en sciences sociales.* 1980.

«De la recherche aux pratiques: pour une pédagogie de l'imaginaire et de la libération». *Revue internationale d'action communautaire* (Montreal), 1981.

«De la culture guadeloupéenne, de l'indépendance». *Les temps modernes,* 1983.

«Corps, langage, pouvoir, lieux et enjeux dans la lutte de libération nationale en Guadeloupe». *Langage et société,* diciembre de 1983.

«Il faut apprendre à la science à parler créole». *Revue pédagogique de l'AGEF* (Guadalupe), mayo de 1984.

«La liberté, c'est l'esclavage». Coloquio «Orwell et la question du langage». *Langage et société,* noviembre de 1984.

«Passé inachevé de l'esclavage, État français, transnational et luttes de libération en Guadeloupe». *Peuples méditerranéens,* n.º 35-36, 1986.

«Haïti dans l'inconscient et l'imaginaire social guadeloupéen». *Revue du CERC* (Universidad Antillas-Guayana), n.º 5, 1988.

«Apprendre à Bwadoubout. Entretien avec Dany Bébel-Gisler». *Diagonales,* n.º 12, 1989. *Le français dans le monde.* Suplemento del n.º 228.

«L'Afrique et nous, Caribéens. Identification des traits de civilisation africaine présents dans la société guadeloupéenne». *Mois de l'Afrique* (Guadalupe), 1991.

«Les apports du Nouveau Monde à l'Ancien». *Apports socioculturels des Africains d'Amérique à l'Europe* (CERC), 1991.

«Sens et portée du mois de l'Afrique en Guadeloupe». *Karib kourilèt* (CERC), juillet 1991.

**Comunicaciones diversas**

*Dépendance et droit d'exister.* Seminario internacional «Derechos humanos en el Caribe». Puerto Rico, noviembre de 1979.

«La culture populaire guadeloupéenne, mais qu'est-ce que c'est que ça?». *Loisirs et Société.* Universidad de Quebec, Montreal, 1981.

*L'intervention-alphabétisation. Sens et portée.* Exposition de la méthode pour adultes que j'ai élaborée. Universidad de Montreal, 1981.

*Corps, langage, pouvoir et contre-pouvoirs en Guadeloupe.* Congreso Mundial de Sociología, México, agosto de 1982.

*Évolution des Antilles du XVIII^e siècle à nos jours: les chemins difficiles de la libération en Guadeloupe. Les révoltes d'esclaves en Guadeloupe: insurrection, marronnage, résistance imaginaire.* Manifestaciones organizadas en Nantes en el tricentenario del Código Negro por la UNESCO, el Consejo Regional y el Ministerio de Cultura, noviembre de 1985.

*Pour un retournement symbolique et imaginaire dans la religion, la culture, le politique.* Coloquio intercaribeño «Évangile et culture». Guadalupe, junio de 1987.

*Le bonjour, l'art de la parole dans la culture populaire guadeloupéenne. Pratiques socioculturelles héritées de l'Afrique.* Conferencia internacional, Instituto de Estudios del Caribe, Puerto Rico, septiembre de 1989.

*La Guadeloupe face au marché unique européen et aux dangers de l'homogénéisation culturelle planétaire.* Coloquio «La línea colorada», Haus der Kulturen der Welt, Berlín, octubre de 1989.

*Pour une pédagogie de l'imaginaire et de la libération ancrée dans la culture populaire: l'exemple de Bwadoubout. École, langues, cultures, quelles traversées?* Coloquio «Éducation, personnalité, responsabilité». Comité de la cultura, de la educación y del entorno, Universidad de la Réunion, 1990.

*De l'illusion pédagogique et linguistique dans les colonies départementalisées de consommation de Guadeloupe, Martinique, Guyane, Réunion.* CEDREFI, Isla Mauricio, 1990.

*Pour une politique linguistique intégrant la langue créole.* Alianza Francesa, Rodrigues, Isla Mauricio, 1990.

*Créolité et négritude.* Seminario de enseñanza. Nueva York, Columbia University, abril de 1991.

*La femme antillaise entre négritude et créolité.* Cornell University, abril de 1991.

*L'héritage africain dans la Caraïbe et les Amériques.* Jornada Internacional de los Pueblos Negros, Guadalupe, enero de 1993.

# De la trata negrera a la «selección» de los inmigrantes

Hagen Kordes[1]

## Una reflexión «alemana» sobre la dialéctica entre integración y rechazo[2]

A finales del decenio de 1960, pasé unos años en el antiguo Dahomey y fue allí cuando oí hablar por primera vez de un tal Carolof,[3] de Brandenburgo, que en 1682 había abierto un puesto y organizado el comercio de esclavos en las costas de Ouidah por cuenta de la Compañía Francesa de las Indias Occidentales. En 1892, el rey Behanzin intercambió clandestinamente esclavos por armas que le entregaron grandes empresas alemanas afincadas en Ouidah. Esta última explotación esclavista dará lugar a una tribu llamada tribu de los fons en el Camerún.

La contribución de los alemanes a la trata de esclavos ha sido mínima,[4] como es sabido. En cambio, fue mucho más importante la barbarie de algunos gobernadores durante el breve período colonial que conoció Alemania. Así, las atrocidades cometidas en masa, obedeciendo órdenes de Karl Peters en África del sudoeste, parecían ya anunciar el holocausto. Por otra parte, muchos oficiales de este antiguo imperio colonial ayudaron más tarde a Hitler a tomar el poder en el Reich y a reducir a la esclavitud a millones de judíos, gitanos (roms y sintis) y minusválidos.

1. Profesor de la Universidad de Münster, Fachbereich Erziehungswissenschaften, Georgskommende 25, D-48143 Münster, Alemania.
2. Ver H. Kordes (1995).
3. Ver E. Dunglas. Établissements des Européens sur le golfe du Bénin. En: R. Cornevin (1962), p. 251.
4. Brandenbourg-Preussen an der Westküste von Westafrika, 1681-1721; P. D. Curtin (1969), p. 117 y 210.

Aunque poco propenso a reivindicar mi germanidad, no por eso voy a sustraerme a este peso que abruma a la historia común de los alemanes y de los judíos, o de los alemanes y de los africanos. Las atrocidades cometidas por mis compatriotas de otros tiempos no tengo más remedio que asumirlas pese a todo el horror que me producen.

Mis relaciones conflictivas con mi condición de alemán me hacen correr un riesgo parecido al que acechaba –como explica Frantz Fanon– a los antillanos negros en sus relaciones con sus orígenes: «Traumatizados y determinados por el gran terror blanco, los [antillanos] negros están cayendo en la locura negra.»

Huyendo tanto de la locura como de la utopía, voy a tratar de analizar la evolución de la opresión humana desde la trata de esclavos hasta nuestra época, la de la selección de los inmigrantes, pasando por los estadios intermedios –el colonialismo y el nazismo– y su correa de transmisión: los fantasmas y discursos racistas, siempre enmascarados o disfrazados según los gustos del momento.

## El proceso de Nuremberg ha perdido su vigencia:
### Los europeos y los estadounidenses tratan de liberar a los tiempos modernos de un pasado basado en la esclavitud, el genocidio y el holocausto

Hace cincuenta años, los líderes de la Alemania nazi que ordenaron la deportación y exterminio de los judíos eran llevados ante la justicia, condenados y ejecutados. Sus hazañas fueron declaradas «crímenes contra la humanidad».

En la actualidad, tras la caída del muro de Berlín, el desmoronamiento del bloque socialista y la reunificación de Alemania, el proceso de Nuremberg ya no parece tener vigencia.[5] Esta pérdida de vigencia no se manifiesta solamente en las opiniones públicas, sino también en las instituciones jurídicas alemanas que han sucedido al tribunal de Nuremberg. Recientemente, el tribunal de primera instancia de Mannheim concedió a un político de extrema derecha que el hecho de «negar Auschwitz» –es decir, el asesinato industrial de millones de judíos en las cámaras de gas– no alcanzaba la gravedad del simple delito de incitación de la población a la discriminación. La dignidad de los muertos podría, «en último extremo», sufrir con estas negaciones, pero no la de los supervivientes. Los jueces dieron la razón al acusado que condenaba la persecución de los judíos, protestando «con un interés legítimo» contra el hecho de que cincuenta años

5. Z. Bauman (1993), p. 519.

después de acabada la segunda guerra mundial, Alemania siguiera estando en el banquillo de los acusados, cuando se silenciaban los crímenes contra la humanidad cometidos por otros.[6]

La sentencia de Nuremberg parece haber estado en vigor sólo mientras Alemania estaba vencida y que los vencedores podían justificar su concepto del derecho y de la justicia. Es decir, si los alemanes hubieran sido los vencedores de la guerra, hubieran celebrado sin ninguna duda sus hazañas que en ese caso se hubieran considerado como proezas que contribuían a la emancipación humana. Quizá también habrían pedido cuentas a los aliados a propósito de sus crímenes contra la humanidad como el gulag, el genocidio de los indios, etc. (lo que, por otra parte, algunos historiadores alemanes han empezado a hacer desde hace poco).

Después de la caída del muro de Berlín, el fin de la guerra fría y la reunificación, Alemania ha dejado de ser la gran vencida no solamente en las representaciones que de ella tienen los pueblos, sino también en las instituciones políticas, morales y jurídicas de la propia Alemania. Este cambio de enfoque presagia una nueva era ideológica con una nueva distribución de las cartas, al mismo tiempo que una inversión de la memoria histórica. Incluso el resurgir, desde 1991, del tema de la trata de esclavos (igual que el del gulag soviético) podría interpretarse como un indicio de esta tendencia a emplazar a los vencedores ante la justicia.

La persecución, la reducción a la esclavitud y el exterminio de los judíos, de los roms y de los sintis por la Alemania nazi, aunque de una monstruosidad intolerable, no se pueden aislar de la historia global del sometimiento del hombre por el hombre. Ellas solas no monopolizan ya la memoria histórica y la realización moral del pasado. Sin embargo, no basta con mantener la memoria despierta para que el juicio de Mannheim no pueda ocurrir. Este juicio, por el contrario, revela una mentalidad predominante en Alemania, a saber, que este país tiene derecho por sus crímenes al perdón del que gozaron en otras ocasiones las naciones que sometieron a otros pueblos. En nombre de la justicia entre naciones dominadoras –donde ya no hay ni vencedores ni vencidos– la época moderna en su conjunto, responsable de la esclavitud y del genocidio, debe ser absuelta. La condena de la trata de esclavos, de la explotación colonial, del exterminio de los judíos y del infierno del gulag parece tener más que ver con el despecho producido por la derrota, que con la adhesión de los pueblos al derecho. ¿Cómo entender de otro modo que el recuerdo de las barbaries de ayer no sirva

6. Urteilsbegründung des Landgerichts Mannheim gegen den wegen Volksverhetzung angeklagten Vorsitzenden der rechtsradikalen Partei NPD, Günter Decker, 11 de agosto de 1994. El hecho de que estos jueces hayan sido después amonestados y suspendidos por instancias superiores no cambia nada. Estas medidas parecen obedecer más que nada al deseo de no empañar la reputación internacional de Alemania.

de nada contra las bestialidades de hoy: la limpieza étnica en la antigua Yugoslavia, el exterminio tribal de Rwanda, la guerra civil racista en los Estados Unidos de América, la violencia sufrida por los inmigrantes y demandantes de asilo en Alemania y en toda Europa occidental?

## De la tolerancia represiva a la violencia declarada hacia los extranjeros

La conducta de las pandillas de *skinheads* renueva este inconsciente colectivo formado no solamente por el afán de exterminio de los nazis, sino también por la crueldad de los colonos y de los esclavistas. En efecto, después de la reunificación de Alemania, no pasa una semana sin que algunos obreros emigrados (principalmente turcos) o refugiados (sobre todo africanos y vietnamitas) sean agredidos físicamente y sus casas incendiadas. Los actores de estos actos de vandalismo son en su mayoría jóvenes agrupados en pandillas de *skinheads* que exhiben los símbolos nazis para provocar. En un interrogatorio de la policía, algunos de ellos justificaban sus actos de la manera siguiente: «Estos extranjeros son de la peor especie. Nos invaden y se apropian de nuestro dinero, nuestras mujeres y nuestras casas. Son gentuza a la que hay que castigar, azotar y aplastar. Vuelcan los cubos de basura, tiran el aceite del motor en la arena donde juegan los niños y se comen a nuestros perros y gatos. [Yo, *skin*] pongo en práctica a cara descubierta lo que los demás –políticos y burgueses– desean sin decirlo. Es decir, hago el trabajo sucio para los demás.»

En mi opinión, la violencia de los *skinheads* hacia las minorías inmigradas es una reminiscencia de una cierta memoria colectiva constituida por el deseo nazi de exterminio, el afán de explotación colonial y la furia esclavista de los negreros.[7] La inspiración y el mimetismo nazis son evidentes en los actos y el lenguaje de los jóvenes de la tercera generación después del holocausto, fascinados por el esoterismo hitleriano. Más profundamente, se revela en su simbolismo un deseo de exterminio (quieren «aplastar la gentuza» dicen), que ahora se extiende más allá de su objeto tradicional (el judío) para llegar a nuevos grupos «objetivados», inferiorizados y sometidos: las minorías extranjeras y los inmigrantes, como los turcos que sólo tienen un permiso de residencia limitado o los refugiados procedentes de África y Asia cuyo asilo es precario. Los *skinheads* quieren eliminarlos porque son, según ellos, seres decadentes e inferiores. Es decir, la discriminación no pretende ya solamente la humillación simbólica del otro, sino su desaparición física.

7. Como cree Étienne Balibar que, sin embargo, no menciona la esclavitud. Ver E. Balibar y I. Wallerstein (1990).

Como los nazis y los *skinheads,* los colonialistas menosprecian a los pretendidamente subdesarrollados y no «civilizados» y, como son paternalistas, preconizan unas actitudes ambiguas: por un lado, la asimilación («ellos [los extranjeros] deberían alcanzar nuestro nivel de desarrollo»), por otro, la marginación («mientras que proporcionen una mano de obra barata, pueden quedarse, pero sobre todo que no pidan nada!»).

Los xenófobos tienen, pues, comportamientos esclavistas puesto que consideran a los extranjeros como ganado: «Son salvajes, seres instintivos, gentuzas. Todos esos negros, morenos, amarillos vienen de las profundidades de la noche o de la selva. Nadie –ni en la población, ni en los medios de comunicación– nadie conoce su cara, y menos aún su nombre.» Para explicar la violencia de los *skinheads* alemanes del este, hay que recordar que, muy recientemente, en la ex-RDA, el régimen socialista propugnaba una vida tranquila y decente: «Éramos prósperos en la República Democrática Alemana (entonces comunista). No conocíamos a turcos. Y los negros no se atrevían a buscarnos camorra. La STASI [servicio de seguridad] hubiera intervenido inmediatamente.»

No sólo es el juicio de Nuremberg el que ya no está en vigor, también los veredictos históricos que condenaban la esclavitud han perdido su fuerza en una gran parte de la opinión pública. La segregación, antesala de la extradición, se extiende a todas las naciones dominadoras de Europa y de América del Norte.

## Actitudes ambiguas

Las estrategias de integración o de segregación tienen su complemento en un mecanismo social eficaz. Que la segregación no es más que un paso hacia el *apartheid* quedó demostrado en una experiencia que llevé a cabo con mis alumnos en la Universidad de Münster[8] donde, delante del comedor universitario, pusimos dos entradas bien distintas, una para los alemanes y la otra para los extranjeros. En unas octavillas, un comité de estudiantes alemanes justificaba la operación por el número creciente de estudiantes extranjeros, el aumento de precio de los tickets y las muchas desventajas sufridas por los estudiantes alemanes. Este test puso de manifiesto que 95% de los estudiantes siguieron espontáneamente las consignas: los alemanes por la izquierda y los extranjeros por la derecha. De este modo, unas personas por lo demás encantadoras, inteligentes, sensibles y abiertas se convirtieron en una masa gregaria que no se planteó nada sobre el carácter segregacionista de la medida. Esta incapacidad de cuestionamiento no sólo demuestra la debilidad del colectivo y el instinto gregario de los

8. H. Kordes y el grupo de trabajo «Krisenexperiment». (Informe sobre el experimento de segregación entre «alemanes» y «extranjeros» a la entrada del comedor universitario de Münster, 1994.)

individuos, sino que prueba una estrategia personal del individuo en la cual se mezclan actitudes integradoras («antropofágicas») y segregacionistas («antropoémicas»).[9]

Voy a reproducir aquí algunos fragmentos de conversaciones de un estudiante de economía: «Al fin se toman en serio nuestras prerrogativas. [...] Quiero encontrar más fácilmente un sitio libre [...] Desde luego, a ellos [los extranjeros] deberían obligarlos a adaptarse, a nuestra lengua, por supuesto, para poder estudiar, pero también a la alimentación de aquí. La cocina universitaria no puede respetar todos los tabúes religiosos o culturales.

Las observaciones de este alumno muestran una actitud segregacionista, puesto que piensa que los nacionales tienen prerrogativas sobre los extranjeros. El autóctono, pretendidamente superior, sólo está dispuesto a tolerar al extranjero si éste reconoce, por un lado, que él (el autóctono) tiene derecho a algunos privilegios y que él (el extranjero) no tiene que reivindicar derechos a los que no tiene todavía acceso. Es decir, el extranjero se tiene que acomodar al margen de tolerancia que se le quiera reconocer. A esto se le llama marginación. En esta actitud, muy corriente en las experiencias de «extrañamiento» *(Verfremdung)* se ve el deseo de excluir a los extranjeros según la divisa bien conocida: «Los extranjeros o emigrados cuyo modo de vida no es compatible con el nuestro pueden, si acaso, trabajar (o estudiar) aquí, pero deberían vivir en sus propias casas o zonas de vivienda y, sobre todo, no reivindicar nada.» Detrás de esta restricción de marginación se esconde un racismo latente, inconfesado, porque al extranjero se le tolera únicamente si es discreto o reservado, es decir, si es capaz de no irritar a los nacionales. Al deseo de segregación, el estudiante citado anteriormente añade el de asimilar a los extranjeros: los que viven y trabajan en Alemania deben portarse como verdaderos ciudadanos alemanes y adaptarse tanto a las leyes como a las costumbres del país. O, dicho de otra manera, «el extranjero puede vivir en nuestra sociedad a condición de que se vuelva como nosotros, que se apropie de nuestra lengua y de nuestra cultura y olvide su lengua y su cultura de origen.» En caso contrario, será percibido como un «cuerpo extranjero» que se repliega en sí mismo y que por lo tanto es responsable de su marginación. Así, la asimilación conduce a la marginación y viceversa. La asimilación misma encierra un racismo latente en la medida en que extrae al extranjero de su cultura de origen y cree que éste no puede contribuir al desarrollo de la cultura de acogida. Lo que importa es sólo la inserción en la cultura nacional.

— Una estudiante: Lo que está usted haciendo no está bien,
— El docente: ¿Por qué?
— ¿No teme que eso perjudique a la reputación de la Universidad?
— El docente: ¿Cómo?

9. Ver Z. Bauman, p. 519, que hace de estas dos estrategias distintas, elaboradas así en primer lugar por C. Lévi-Strauss en *Tristes Tropiques,* una sola estrategia ambigua.

— La estudiante: Eso es misantropía.
— El docente: Vamos, vamos, no se trata del hombre, sino que es un problema de dinero.
— La estudiante: Los costes de funcionamiento a los que alude no pueden causar semejante problema. Usted pisotea los derechos humanos.
— El docente: No, lo único que pretendemos en estos tiempos de recesión, de desempleo y de migración en masa, es controlar los costes de funcionamiento. Por otra parte, en lo que concierne a los derechos humanos, sobre todo la igualdad entre el hombre y la mujer, hay gentes del sur que no res . . .
— La estudiante: Eso es seguro, los turcos con el Corán con su doble moral; hay que echarlos.

Cuando analizamos este diálogo, observamos que la estudiante juzga la situación intolerable con respecto a los derechos humanos, puesto que opone al método discriminatorio de nuestro experimento el principio de una integración según la cual «los extranjeros serían invitados a aportar sus diferencias a nuestro país, ya que la tarea de una sociedad moderna y liberal es ayudar a manejar la pluralidad». Sin embargo, incluso esta generosidad revela una tendencia implícita a la segregación, incluso al rechazo. En la entrevista reproducida, la estudiante termina por traicionar su verdadera intención: «Hasta una sociedad multicultural tiene fronteras: el que viola los derechos humanos y no respecta un código de buena conducta debe ser excluido del orden jurídico, social y moral de esta sociedad.» Es decir, la noción así inducida de los derechos humanos es supuestamente de una validez universal: no se deja ninguna posibilidad a los demás –africanos, asiáticos, musulmanes o hindúes– de no aceptar este enfoque aunque la realidad social occidental (pornográfica y capitalista), regida por este orden y este derecho, sea inmoral o injusta. Qué importa la representación que tengan los demás de la humanidad y de su orden civil. Así, la estudiante cree que la cultura del otro no tiene ninguna importancia para la cultura mayoritaria, ya sea la de su sociedad o la del mundo. Desde luego, aunque sea inconsciente, se trata de otra forma latente de racismo bajo la apariencia de multiculturalismo. Peor, reduciendo a estereotipos a los turcos musulmanes (los «turcos con el Corán») pone de manifiesto lo que yo llamaría una actitud de fijación. Al atribuir a los que ella llama «turcos con el Corán», colectiva y casi definitivamente, una doble moral y una actitud machista de «pachá» no está viendo en ellos más que su pertenencia étnica y religiosa, lo que les sitúa, por una duración indeterminada, en su origen colectivo. En esta fijación se expresa el deseo de fijar puntos de referencia y enviar a los extranjeros al otro lado de las fronteras: «Los extranjeros, cuya cultura no es compatible con la nuestra, sólo pueden residir temporalmente en nuestro país como turistas o como huéspedes; tenemos derecho a devolverlos a su país.» Esta actitud es racista porque el otro es percibido única y duraderamente en función de su origen colectivo y porque, paralelamente, se afirma la incompatibilidad de su cultura con la de los nacionales.

La ambiguëdad no se acaba aquí. Están los que ven en nuestro experimento el reflejo del remordimiento atávico y de lo «germánico» atormentado, actitud autocrítica que no está exenta de tendencias (auto-) racistas y discriminatorias. Igual que esos negros que, según Frantz Fanon, caen de un gran terror blanco en una locura negra, muchos alemanes han desarrollado el odio a sí mismos (unos, «vomitando» a los alemanes –pequeños burgueses limitados y llenos de resentimiento racista–, los otros esforzándose toda su vida en «desgermanizarse»).

La imaginación internacional e interracial emerge de la asincronía de lo simultáneo y se manifiesta en la estrategia ambigua que no conoce nunca una actitud integradora sin una actitud de rechazo. Lo complejo del racismo (la carga sociopsicológica y político-económica que pesa en las relaciones entre amo y esclavo, entre colono y colonizado, entre mayoría nacional y minoría inmigrante) es que está constantemente estimulado por estas dos fuerzas antagónicas (ver cuadro 1 y 2 al final del capítulo): por un lado, por la fuerza «desde arriba», integradora, que tiende a producir, a defender y a coordinar las diferencias culturales a fin de manejar las situaciones «extrañas» y alienantes entre individuos y entre pueblos; por otro lado, por la fuerza «desde abajo» que tiende, al menos en un mismo territorio, a nivelar estas diferencias y a prevenir y rechazar las experiencias de «extrañamiento». Esta ambiguëdad me recuerda a la cabeza de Jano. El cuadro 1 es un intento torpe de representación de esta cabeza con dos caras (el dios Jano tenía que satisfacer la necesidad de los aristócratas romanos de asegurar la protección divina en las puertas de su casa. El ilustre guardián de doble uso vigilaba por lo tanto los dos lados de la casa: la entrada (la integración) y la salida (el rechazo)). Así pues, el racismo no se presenta como un bloque monolítico basado siempre en las mismas construcciones y articulando los mismos discursos. Al contrario, su complejidad incorpora, a menudo en una misma persona o una misma colectividad,[10] estas dos tendencias a primera vista antagónicas.

## Esclavitud, colonización, exterminio y discriminación

Estas diferentes formas de sometimiento de los tiempos modernos están relacionadas entre sí por el «médium» (medio) de un racismo que siempre parece nuevo y que se asocia, según la situación, a los movimientos contemporáneos dominantes.

La ambiguëdad actual aparece en las peores condiciones posibles, en un momento en que los estados-nación se encuentran sacudidos por una profunda

10. La situación burguesa de rumor y de caza del hombre que precedió a las agresiones del joven *skinhead* da una visión más detallada de esta dialéctica.

crisis. Desde luego, el origen de estos estados-nación tiene mucho que ver con la esclavitud, el colonialismo y el nacionalsocialismo. Pero precisamente cuando estos Estados empiezan a introducir en sus constituciones normas igualitarias e integradoras es cuando renuncian o abdican. Dos fuerzas emergen entonces, por un lado, un capitalismo mediático y de comunicación transnacional con un único fin: acabar con las intervenciones sociales en el mercado y favorecer la privatización del Estado y, por otro, un tribalismo (o etnicismo) subnacional que quiere servir a las necesidades sociales de los individuos buscando objetivos para su identidad colectiva. Los estados-nación debilitados se encuentran ante dos misiones imposibles: por una parte, la estrategia original de integración, e incluso de incorporación transnacional o multicultural, que está cada vez más pervertida por las ideologías populares de exclusión y hasta de rechazo; por otra, la construcción de identidades colectivas cuyo carácter artificial e histórico se manifiesta hoy a plena luz.

El resultado ya no es la esclavitud, ni la colonización, ni el exterminio. El postmodernismo produce *selecciones dispersas,* omnipresentes y abundantes. La extradición, la expulsión, la persecución y cualquier otra forma de rechazo ya no son monopolio del Estado, pues éste está siendo reemplazado cada vez más por iniciativas locales multiformes. Esto es igualmente cierto en el combate antirracista llevado a cabo en el seno de la sociedad civil *(Bürgerinitiativen).*

¿Cómo explicar el fracaso de los conceptos de *melting-pot* y de «sociedad multicultural»? Las metrópolis del colonialismo (ante todo los Estados Unidos de América, el Reino Unido, Francia y los Países Bajos) han tenido desde el principio unas formas de explotación, de sometimiento, de discriminación y de privación de derechos hacia sus inmigrantes. Las sociedades industriales sin pasado colonial (especialmente Alemania) han interpretado desde siempre la pertenencia étnica de los obreros contratados en el exterior como una condición *sub*legal que restringía sus derechos políticos y sus pretensiones sociales, negándoles la doble ciudadanía, limitando la duración de su residencia, legalizando así una discriminación de hecho. Frente a la sociedad mayoritaria, percibida como hostil, un número creciente de inmigrantes se repliega, ya sea internamente uniéndose a las agrupaciones étnicas o religiosas, ya sea externamente, volviéndose «a su casa». Pero ninguno de estos repliegues es fácil. Muchos inmigrantes reciben un trato desigual tanto en la sociedad de acogida como en la de origen. Mayoría y minorías se enfrentan en un conflicto entre la modernidad y la tradición, el fundamentalismo y el universalismo, etc. Los países debilitados de Europa y de América del Norte forjan entonces uniones regionales. Simultáneamente, la ampliación del mercado y de las fronteras favorece el establecimiento de fortificaciones: en el interior se tranquiliza a las minorías procedentes de una inmigración antigua haciendo demagogia en materia de asimilación y de integración, a la vez que se las amenaza con la privación de sus derechos e incluso con la expulsión; en el exterior, se refuerzan las medidas de intimidación, de aisla-

miento y de protección, multiplicando a la vez los centros en los que la mano de obra es más barata y el control estatal menos activo.

La discriminación de los inmigrantes no es asimilable a la de la esclavitud, el colonialismo o el nacional-socialismo, aunque las comparaciones son posibles: el exterminio por los nazis tras un corto período de deportación y de esclavitud en forma de trabajos forzados, la explotación por los colonos alentados por su pretendida misión civilizadora («con un tono casi siempre poco civil», como observa Léopold Sédar Senghor) y el sometimiento por los negreros que sin embargo estaban obligados a reunir lo útil (carencia de derechos) a lo necesario (cuidados y asistencia a las personas transportadas). Pero estas distinciones no tienen más que un valor abstracto, pues los amos, los que sean, existen en todas las épocas, como Jano. Por consiguiente, no hay época que tenga unas estructuras fijas de sometimiento. La trata no alcanzó a todos los miembros de una tribu, de un pueblo, de un continente, de una «raza», sino que, al contrario, fue mantenida por monarcas que entregaban a los negreros los súbditos de su reino de los que querían desprenderse, prisioneros de guerra o víctimas de razias y de correrías. Estos jefes, igual que los miembros de su clan, trataban de igual a igual a los negreros blancos y a las compañías reales de Europa de las que eran representantes. El imperialismo colonial, por su parte, no favoreció solamente la diferenciación étnica y la estabilización de castas, sino también los genocidios y las matanzas, y esto hasta la aparición de los primeros campos de concentración. Hasta los nazis ayudaban a los judíos o a los negros cuando les convenía (en los Juegos Olímpicos, por ejemplo, o en el marco de la producción artística, científica o industrial). «Yo soy el que decide quién es judío!», decía Göring. Por otra parte, es conocido el apego de algunos dirigentes de campos de concentración por «sus» judíos o sus gitanos, lo que por otra parte, no les impedía cumplir su funesta misión.

El hecho de diferenciar las formas de sometimiento según las épocas nos sirve ante todo para esquematizar históricamente su evolución en el tiempo. El sometimiento de las colectividades humanas no ofrece una historia lineal o repetitiva, sino un recorrido variado, con desvíos, fases latentes y picos. Por esta razón no hay que considerar el antisemitismo nazi, el imperialismo colonial o incluso el comercio de esclavos, como «modelos» a los que se atribuyen grados de crueldad y de atrocidad. Por lo mismo, tampoco constituyen momentos en «la ruta del esclavo» o en la historia del racismo. Son más bien constelaciones vivas que contribuyen, en la actualidad, a estructurar los diferentes tipos de discriminación. Estas constelaciones no están, pues, limitadas por su propia duración, sino al contrario, están funcionando constantemente: a semejanza de un volcán que cada cierto tiempo expulsa su lava, en cualquier instante se puede reanimar una dinámica de sometimiento, sea cual sea su origen.

El racismo es la ideología que hace persistir estas diferentes estructuras de sometimiento. A partir del momento en que algunos individuos negaron el

origen divino de la división entre hombres libres y esclavos (momento en el que la economía esclavista estatal frenaba la producción industrial basada en el interés individualista), se erigieron a sí mismos en soberanos de la existencia. El hombre se convirtió entonces en objeto de clasificación y de división. Esta afirmación encontró una justificación racional y científica en la biología y después en la biosociología (el darwinismo social) que dividieron a la humanidad en diferentes razas. Al mito de la descendencia (divina), de moda en la época de la esclavitud, sucedió, durante la era colonial, el mito del desarrollo y del progreso de la civilización y de la cultura. Las potencias coloniales se apoyaban pues en un discurso racista que justificaba la explotación de los pueblos considerados inferiores porque no tenían cultura. El discurso del colonialismo se orientaba hacia el exterior, el de los nazis hacia el interior (el «ario» que había que proteger de la contaminación del extranjero, racialmente inferior). Después de Auschwitz, el concepto de «raza» perdió toda legitimidad, como lo hizo dos siglos antes el de «esclavo». El racismo no implica en sí la muerte del otro. El discurso racista contemporáneo, maquillado en una especie de neo-racismo o de racismo *light* y *soft,* dignifica nuevos conceptos: etnicidad, diferencias culturales, con la intención de señalar las divisiones entre grupos humanos, terreno propicio para las prácticas discriminatorias.

Lo que une a las épocas unas con otras y las hace intercambiables es, pues, un racismo hecho de fantasmas y de discursos en los que una población mayoritaria o dominante crea, para su propio uso, los signos de la división entre grupos *«in»* y *«out»,* «superior» e «inferior», «familiar» y «extranjero», «amistoso» y «hostil», «útil» y «peligroso». Estas marcas que inferiorizan, exteriorizan, instrumentalizan, distancian, etc., que, resumiendo, «racializan» y alimentan las imaginaciones, especialmente las de los grupos dominantes proporcionándoles, en el momento oportuno, las justificaciones para eventuales actos de privación de derechos, amenazas de expulsión, etc. El discurso racista no busca un análisis o una descripción adecuada de las relaciones entre los grupos humanos, él mismo se reproduce por las imágenes que los unos –los fuertes, los poderosos– proyectan sobre los otros –los débiles. Los esclavos eran «salvajes», los colonizados «subdesarrollados», los judíos peligrosos y decadentes, los inmigrantes y refugiados incompatibles y hasta irreconciliables con los representantes de las culturas europeas y estadounidense.

Así pues, el racismo no actúa como una sola configuración que enlaza de manera coherente y estable los fantasmas con los discursos, sino que, por el contrario, es flexible, apto para el «maquillaje», como afirma Frantz Fanon, para tomar una forma refinada, y esto, en todo momento, en función de las ocasiones que se presentan.

Pero, ¡cuidado! Para evitar todo malentendido, hay que entender bien que el complejo sociopsicológico y político-económico que constituye el racismo no representa nunca más que el «medio» en el sentido químico del término, es

Cuadro 1. Kordes: SOS racismo. Escala graduada destinada a llamar la atención sobre las formas latentes y manifiestas de racismo

| **Actitud** | **Discriminar** | **Fijar** | **Marginar** | **Asimilar** | **Integrar** | **Sincriticar** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Espacio social** | Desigualdades | | | | | Igualdades |
| | | Reconocimiento de la diferencia | | | Reconocimiento de las diferencias | |
| **Horizonte temporal aspecto problemático (foco)** | Inmutabilidad<br>Destrucción del pueblo (del potencial genético/raza) | Inconciliabilidad<br>Pérdida a causa del mestizaje y de la pluralidad (desregulación)<br>Degradación de la cultura (costumbres, nación, etnia) | Inadaptabilidad<br>Incompatibilidad<br>Extrañamiento en la propia patria | Adaptabilidad<br>Heterogeneidad de la cultura nacional | Integrabilidad<br>Ventaja gracias a la pluralidad (diferenciación)<br>Caracter conflictivo de la sociedad multicultural | Variabilidad<br>Ambigüedad entre la identidad de la mayoría y de las minorías |
| **Mayoría frente a minoría** | Los extranjeros que, por su origen, son, desde un punto de vista biológico y moral, inferiores y/o se comportan de manera asocial, no tienen ningún derecho a existir en nuestro país; su calidad de seres humanos es discutible, y por tanto, pueden ser expulsados, humillados, y aun exterminados | Los extranjeros que proceden de una cultura que no es conciliable con la nuestra pueden vivir provisionalmente en nuestro país. Tenemos derecho a devolverlos a su país de origen, donde se encuentran en su elemento | Los extranjeros cuyo modo de vida no es *compatible* con el nuestro pueden, en última instancia, trabajar aquí, pero deberían vivir en lugares reservados y reducir sus pretensiones | Los extranjeros pueden vivir en nuestro país y ser como nosotros si integran nuestra cultura y se olvidan de la suya | Los extranjeros pueden aportar sus diferencias a nuestro país con tal que respeten un orden civil según las normas jurídicas y democráticas | En el encuentro con el extranjero pongo a prueba mi humanidad y mi cultura; en las experiencias con extranjeros, debemos decidir mutuamente dónde oponemos resistencia contra la disolución de nuestra cultura y dónde ampliamos nuestro horizonte civil y nuestra propia cultura |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Minoría frente a mayoría** | A la mayoría que difama a las minorías, debemos oponer el orgullo de nuestras raíces y de nuestra raza | Frente a una mayoría que nos fija en un estatuto provisional, deberemos salvaguardar una sensibilidad hacia nuestra cultura originaria | Frente a una mayoría que nos margina, deberemos reavivar lo que nos restituye la honra y la dignidad: la religión, la lengua y la cultura | Frente a una mayoría que nos ofrece su propia identidad, deberíamos prescindir de nuestra lengua y nuestra cultura originarias | Con la mayoría, respetamos un orden civil siempre que se tomen en consideración los perjuicios de las minorías | Confiamos en la mayoría por su antigüedad y ponemos a prueba su capacidad para ampliar su horizonte y nuestro orden civil común |
| **Racismo manifiesto** | **Biocultural**<br>El hombre está sobredeterminado, de manera jerárquica, por su origen | **Étnico-cultural y religioso** | **Étnico-económico** | **Nacional-paternalista** | **Advocativo-universalista**<br>Las diferencias étnicas y culturales se consideran en su justo valor | **Identificatorio y antagonista**<br>Se tienen en cuenta las condiciones bio-étnicas de cada individuo |
| **Acción** | **Discriminación (negativa)**<br>Exterminación<br>Alienación | **Extradición (expulsión)** | **Marginación** | **Asimilación** | **Discriminación (positiva)** | **Identificación antagonista** |
| **Racismo latente** | | El ser humano es remitido, de forma duradera, a sus orígenes colectivos | El individuo sólo es considerado en función de su grado de adaptabilidad | La cultura extranjera carece de importancia para la cultura de acogida | Las diferencias raciales y culturales se toman en consideración y al mismo tiempo se presupone la universalidad de los derechos occidentales | El origen étnico y la biografía personal son tomadas en consideración y al mismo tiempo se acepta el antagonismo inevitable entre personas y entre culturas |

decir, el *medium* en el cual y por el cual cristalizan las correspondencias entre las diferentes épocas. Así pues, el racismo sólo estalla si se asocia a los movimientos predominantes de cada época. En la era posmoderna de la discriminación de los inmigrantes, el racismo sólo se impone por la necesidad de identificación étnica y de diferenciación cultural y, paradójicamente, en un contexto de capitalismo de comunicación transnacional. Durante la época colonial, un cierto racismo permitió a los estados-nación modernos actuar en el contexto de un capitalismo de producción mundial. Todos habían sido preparados por el capitalismo comerciante de la era de la esclavitud, que proporcionó la «materia prima» para todas las épocas posteriores.

Algunos podrían decir que a mi análisis le falta mesura, que exagero el lado oscuro de la historia, o peor, que al relacionar la trata de esclavos con la historia contemporánea, reduzco su aspecto trágico. Sin embargo, no es mi intención ni exagerar ni relativizar, sino más precisamente, explicar una tendencia oculta que está desbordando el dique de una paz mundial, de un saber convivir y de una cooperación entre los pueblos. La historia del mundo industrializado –de los europeos y de los estadounidenses– es una odisea que oscila entre alienación y emancipación, entre integración y rechazo. Esta odisea no está próxima a su fin. Se encuentra actualmente en una situación de turbulencia y de desorden mundial, de sometimientos dispersos. Lo que he hecho es proponer un análisis histórico partiendo de un enfoque desde luego etnocéntrico y alemán. Esto es inevitable cuando se intenta dilucidar la dialéctica destructora de esta parte de la historia. Si se desea actuar, es preciso añadir un discurso complementario que supere las proyecciones esclavistas, colonialistas, antisemitas y culturalistas. No debemos limitarnos a ver pasar los períodos de la historia como espectadores pasivos. Podemos evitar no solamente el olvido de un pasado que con demasiada facilidad tiende a la justificación del rechazo, sino también la racionalización –o justificación oportunista y *a posteriori*– de un futuro que nos hace deslizar a todos tácitamente hacia hábitos de selección de los inmigrantes y de los refugiados. Estamos adquiriendo malas costumbres tanto en el ámbito cotidiano como en el institucional, que tienden hacia mayores cotas de marginación, de fijación de los extranjeros en sus patrias de origen y de discriminación, que, sin embargo, son pretensiones ocultas (o justamente «racionalizadas») de asimilación, de integración y hasta de emancipación.

Cada uno de nosotros, deberíamos afrontar nuestra propia responsabilidad con respecto a la solidaridad entre los seres humanos. Además, deberíamos pedir cuentas a los estados-nación y a las organizaciones internacionales sobre su contribución a la supervivencia y la prosperidad de todos los pueblos del planeta. ¿Que una propuesta de este tipo no es realista? Es conocida la respuesta de Zygmunt Bauman: «Tanto peor para la realidad.» Yo emprendo el camino contrario, y por eso mi propuesta es a la fuerza más realista. Peor para nosotros si no logramos asumir esta realidad.

Cuadro 2

| | | |
|---|---|---|
| Perspectivas (de futuro) | **Sincriticar** (soportar el antagonismo y la ambiguëdad)<br>Abrirse un camino a través de las *interferencias* entre lo familiar y lo extraño | Identificarse (a su origen) |
| | **En el encuentro con el extranjero, pongo a prueba mi humanidad y mi cultura; en las experiencias con extranjeros, debemos decidir mutuamente dónde oponemos resistencia contra la disolución de nuestra cultura y dónde ampliamos nuestro horizonte civil y el de nuestra propia cultura** | |
| Relativar | **Integrar** (establecer un orden civil en la pluralidad)<br>Trabajar sobre el impacto de las diferencias entre nuestra cultura y las culturas extranjeras | Reflejar |
| | **Los extranjeros pueden aportar sus diferencias a nuestro país con tal que respeten un orden civil según las normas jurídicas y democráticas** | |
| Respetar | **Asimilar** (adecuar al extranjero a su propia cultura)<br>Amoldar las *diferencias* a partir de lo que nos es familiar | Exponer |
| | **Los extranjeros pueden vivir en nuestro país y ser como nosotros si integran nuestra cultura y se olvidan de la suya** | |
| **Una supresión completa de las actitudes racistas no es posible** | **Trabajo permanente sobre el tema de la experiencia del extranjero** | |
| «Ghettoización» | **Marginar** (poner el extranjero al margen de la sociedad) | «Autoghettoización» |
| | **Los extranjeros cuyo modo de vida no es *compatible* con el nuestro pueden, en última instancia trabajar aquí, pero deberían vivir en lugares reservados y reducir sus pretensiones** | |
| | **Fijar** (remitir al extranjero a su origen colectivo) | |
| Purificación étnica | **Los extranjeros que proceden de una cultura que no es *conciliable* con la nuestra pueden vivir provisionalmente en nuestro país. Tenemos derecho de devolverlos a su país de origen, donde se encuentran en su elemento** | Conservación cultural |
| | **Discriminar** (aislar y tratar a los extranjeros como seres inferiores) | |
| Alienar | **Los extranjeros que, por su origen son, desde un punto de vista biológico y moral, inferiores y/o se comportan de manera asocial, no tienen ningún derecho a existir en nuestro país; su calidad de seres humanos es discutible y, por tanto, pueden ser expulsados, humillados, y aun exterminados** | «Exotizar» |

## Bibliografía

BALIBAR, É.; WALLERSTEIN, I. 1990. *Race, classe, nation.* París, Verso.

BAUMAN, Z. 1993. «Das Urteil von Nürnberg hat keinen Bestand». *Das Argument.* Hamburgo, n.º 200.

CORNEVIN, R. 1962. *Histoire du Dahomey.* París, Berger-Levrault.

CURTIN, P. D. 1969. *The Atlantic slave trade: a census.* Madison, University of Wisconsin Press.

FANON, F. 1955. *Africains et Antillais.* París, L'Harmattan.

KORDES, H. 1995. *Einander in der Befremdung begleiten.* Münster, Lit.

LÉVI-STRAUSS, C. 1980. *Tristes Tropiques.* París, Plon. (Traducido al español en Ediciones Paidós, Barcelona, 1997.)

# La imaginación del esclavo: esbozos sobre las raíces del pensamiento antillano

Hughes Liborel-Pochot

## Arrancados del suelo natal

El exilio comienza en el sentimiento que tiene el hombre de haber sido introducido en la dualidad entre mortalidad e inmortalidad –«mensaje perdido» de las divinidades (mito tonga, leyenda ashanti de la cabra y el carnero). El acto de arrancar del suelo natal, sinónimo de rapidez que conduciría a la muerte. El hombre blanco es el animal portador del primer mensaje. El negro, arrancado de su tierra, lanzado al torbellino de la trata de esclavos, se refugia en la emoción mística que asciende de sus creencias. Cimientos de su espiritualidad. De este modo, mantendrá el diálogo entre él y lo invisible, se forjará, deliberadamente al principio, cada vez más inconscientemente después, el sentimiento de autorrealización, prescindiendo poco a poco de la ayuda de la divinidad. Los que han durado «se habrán fabricado la lentitud del segundo mensaje». Parecen haberse convertido ellos mismos en esta lentitud que es lo que hace posible desear la vida. El hombre negro embarcado en el viaje, confundiéndose poco a poco con él, pasa a ser el espacio mismo de una interpenetración entre rapidez y lentitud, paso de una a otra, mediador entre el mundo celeste y el mundo terrestre.

No pretendemos con esto que hubiera, en la diversidad de los individuos embarcados en los buques negreros, de diferentes etnias, una imaginación negra uniforme. La gran propensión entre los negros a formar *de visu* grupos actualizados ¿permitió a los «arrancados» establecer una primera comunidad conceptual en función de la nueva latitud geográfica y de la nueva relación con lo cotidiano? La diversidad de engranajes culturales étnicos en África, esta tierra de origen, no permitirá jamás la existencia de una forma de pensamiento común a todos los esclavos; pero podemos tratar de aproximarnos al lenguaje imaginario para entender el nuevo entorno. Como cada elemento evoca dife-

rentes significados, quienes intenten comprenderlos harán una travesía horizontal a través de ellos.

Y ¿es así como se formó el patrimonio espiritual de la nueva sociedad de esclavos, que utilizó sus valores más auténticos allá donde se perfilaba para ella otro destino? La cosmogonía geométrica de los dogón, el mito de los tonga de la salida del primer hombre de la caña nos permitirán fundamentar nuestro intento.

Los esclavos que llegaron a las tierras amerindias son los que siguieron pensando, alimentando su imaginación. Efectuaron el paso de un significado a otro y ligaron entre ellas las nociones de vida, de muerte y de tiempo.

Algunos interrogantes nos parecen esenciales en el trabajo de la imaginación del esclavo. Pero será necesario explicar cómo y por qué hemos pasado del «arrancado de su tierra» al «ser esclavo».

La selva misteriosa original se había transformado en esta inmensidad a la vez suave y peligrosa, que daba una forma única a todo, ¿haría que se encontraran o reencontraran el mundo orgánico y el mundo inorgánico?

Cada hombre muerto y lanzado al océano pasaría a ser líquido. ¿Quiénes son éstos que, aunque pasan por los mismos infortunios, las mismas calmas y las mismas tempestades, maltratan, torturan y matan? ¿Quiénes son estos nuevos mensajeros de la muerte?

Aquí parecería producirse con toda seguridad, según los términos de Roger Bastide, la emergencia «de un misticismo sin dioses y fuera de toda vida religiosa». Entre el sujeto que busca (el hombre negro, esclavo) y el objeto, cada vez más claramente identificado (el hombre blanco/o el que maltrata). Este nuevo misticismo eliminará al primero en beneficio del segundo. El sujeto que contempla, ¿se identificaría plenamente, totalmente, con el objeto espiado, vigilado, contemplado? ¿Cayeron en esta imitación Réluse y Longoué, los dos negros que se pegan en la cubierta del buque a la llegada?[1] ¿Se pegaron en lugar de los amos que no habían sido capaces de arreglar de una vez por todas sus diferencias, como cree Mathieu? Cuando éste último dice: «Ves, ya ves tú mismo [...]. No hicieron nada; imitaron, desde el principio [...]», es también una revelación para él, el que está hablando. Es como si hubiera descorrido un velo sobre el discurso de papá Longoué. Descubría, desvelaba, enseñaba a papá Longoué algo contenido en su discurso que él, «el hablador», no ve o no quiere decir. Hablar es ver para el antillano: hablar de la esclavitud vivida por sus antepasados es ver en este discurso imágenes viejas y nuevas.[2]

1. É. Glissant (1964).
2. Ver É. Glissant (1981): nuestro discurso sobre la imaginación del esclavo no puede ser más que un trabajo de acumulaciones en todos los niveles. Es la técnica más apropiada para el descubrimiento de una realidad (una imagen de lo real) ella misma dispersa.

## Una memoria que circula como la sangre

Algunos interrogantes esenciales, como: «¿por qué los que se quedaron no impidieron esa partida?» «¿por qué no nos retuvieron con ellos?» mantuvieron despierta durante toda la travesía la imaginación del esclavo. Preguntas hechas de desesperación y desacuerdo y de las cuales surgirá individualizado el cuerpo del esclavo masculino. Cuerpo, primero, de sufrimientos, revelado a sí mismo en su peligrosa soledad, «el lugar de los sueños y el insensato despertar»; cuerpo «al final de la madrugada», al cabo de la desolación; en «la espantosa anomia de nuestra razón de ser». Es Aimé Césaire, el primero que lo gritó para todas las generaciones venideras de negros antillanos. Cuerpo solo y multiplicado. Cuerpo tomado en la locura y en el éxtasis: espacio y tiempo del «sagrado salvaje». Instancia de creación pura en el que el cuerpo se levanta al mismo tiempo que todo lo que ve, cuerpo-parcela de una memoria que sube como un río, plano, extendido, resplandeciente, que lleva «una antigua vida falsamente sonriente, sus labios abiertos de angustias que han cambiado de destino; una antigua miseria pudriéndose bajo el sol, silenciosamente; un antiguo silencio que mata las pústulas tibias».[3] Un cuerpo de pie que grita incansablemente a esta muchedumbre ruidosa que tan extrañamente pasa al lado de su grito... al lado de su verdadero grito, el único que hubiéramos querido oír porque lo sentimos suyo, *él solo*. Un cuerpo de pie, viviendo el presente, que es, a la vez, lo que él ve y lo que sube de su carne tumefacta roja y negra de una memoria que no deja de circular como la sangre. «Rodaré como la sangre frenética en la corriente lenta del exilio de las palabras en caballos desbocados, en niños tiernos en coágulos en toque de queda en vestigios de templo en piedras preciosas bastante lejos para desanimar a los mineros. El que no me comprenda no comprendería tampoco el rugido de un tigre.»[4]

Antes de ser en la aceptación de otra tierra «tendida», «tierra embriagada»; en el refugio de estas «Antillas que tienen hambre», rebosantes de ensenadas frágiles, «Antillas dañadas de viruela [...] dinamitadas de alcool, naufragadas en el barro de esta bahía [...]», antes de estar ahí en «otra madrugada de Europa», había sido aquél del que cualquiera puede en cualquier momento apoderarse, molerlo a golpes, matarlo. Después, gritando, había sentido cómo se convertía en este hombre-puente, un gigante por encima de los mares y los océanos enrojecidos, con un pie africano y el otro amerindio. En la soledad y el desastre, un hombre-tierra-sexo. Tierra grande, sexo levantado hacia el sol, la mirada vuelta, fija ahora en este más allá al que había sido llevado: las Antillas. Tierra al otro extremo de la misma fascinación por la tierra-madre-perdida, fascinación en medio de la cual está el esclavo.

3. A. Césaire (1994), p. 8.
4. *Ibid*, p. 21.

Hombre negro, solo, multiplicado, dividido, separado, llevado por la única parte, en él, de la voz de África de los *griots*. La que se libera aullando en este *Cahier*. «Por fin la oímos [...] Distinguimos ahora su parte en nuestra voz. Escuchamos la explicación de los orígenes, la peregrinación de los antepasados, la separación de los elementos.»[5]

La voz está con nosotros. Está en nosotros. Ha subido de los alrededores. Ahora es ella la que nos guía en el *partir* (compartirse, discutir, partir de alguien, partir de un sitio). Escuchemos otra vez a Césaire[6] que nos dice cuánto nos cambiaría en todos los cuerpos de hombres. Igual que existe el cuerpo de esos chamanes –hienas y panteras– existe la larga hilera de sufrimientos del mundo de aquellos que siempre son expulsados como escupitajos, tirados al suelo y pisoteados. Por encima de sus cuerpos pisados, pavimentados, empedrados, camina el mundo. Después vienen los hombres-parias, procesionarios. Proliferan. Son siempre y seguirán siendo siempre de todos los éxodos, de todas las diásporas, de todas las tratas. E. Vilyams[7] dice: «El comercio de esclavos es como el primer principio y el fundamento de todo el resto, el resorte principal de la máquina que pone todas las demás ruedas en movimiento.» Más tarde, Karl Marx pensó que África se había transformado en un coto vedado... (etimológicamente: lugar reservado por el señor para la caza y la pesca).

¿Cómo, en nuestras mentes de antillanos, hemos pasado del concepto de «esclavo» al de «racial»? Del estado de «ser, hombre-tierra-y-puente» al de «volverse, yo-nosotros-antillanos»? Seguimos escarbando en la memoria, fabricándonos la costumbre de salir de la irresponsabilidad pasiva, de releer la historia, nuestra historia, de encontrar nuevas interpretaciones de este «desafío cultural» inconsciente que fue ese viaje. Decir siempre una palabra vieja, presente, urgente, como la de Leonora.[8] Hacer y cantar viejos gestos como los de Dlan, Silacier y Medellus en la *Malemort*. Por mi parte, el psicoanálisis, que se ha convertido en mi práctica profesional, me sirve a veces para escrutar las sombras africanas que habitan todavía en mí, que me habitarán siempre. Al cabo de la Ruta del Esclavo, yo situado en este presente, sigo interrogándome sobre mi pertenencia a lo anterior, lo anterior que es la travesía. ¿No tendría que tropezar necesariamente, enfrentado como estoy a una oscuridad de mi memoria prácticamente insuperable? ¿Hasta dónde podría llegar en la exploración de este terreno? Nosotros, negros, intelectuales, investigadores, arqueólogos de este pasado común, qué vínculos tendríamos que seguir manteniendo entre nuestra afectividad común, verdadero terreno e instrumento de conocimiento, y el instrumento intelectual propiamente dicho? ¿Acaso estamos siempre atrapados en

5. É. Glissant (1981), p. 391.
6. A. Césaire (1994), p. 20.
7. E. Vilyams (1968), p. 73.
8. Dany Bébel-Gisler (1985).

una cierta ambigüedad entre el deseo permanente de saber y el recuerdo siempre cargado de emociones de un sufrimiento original? Para nosotros, los antillanos, este sufrimiento, aun cuando nos golpea con la impotencia, es una parte de nosotros mismos.

## Del verbo esclavo al «yo antillano»

«Al final de la madrugada», el *Cahier* de Aimé Césaire me puso realmente ansioso. Casi por la mitad del texto (p. 20), hay un párrafo que crea una ruptura, una cesura, entre el antes y el después del texto. Este párrafo hace vacilar a los lectores, pasar del verbo de esclavo, heredero sublevado, medido, repetido, al «yo» anunciador del nacimiento del «otro», el antillano, el que hablará ya en secreto. Su grito se ha transformado en palabra-fuente, surgida, difícil, que ha encontrado el secreto de las grandes comunicaciones y de las grandes combustiones. Palabra tormenta, río, tornado, hoja, árbol, palabra que crece. Está lavada por todas las lluvias, todos los rocíos han hecho levantar su carne, tranquilamente, por las buenas, como se levanta el pan recién amasado.

«¿Pero acaso se mata al Remordimiento, bello como la cara de estupor de una señora inglesa que encontrara en una sopera el cráneo de un hotentote?» Nuestra intención no es presentar aquí esta escena de la interrogación (escena de la duda), escena del no y del nombre. Escena del espejo, primero, llena de una imagen narcisista pero decididamente comprometida en la negación de la muerte. Viéndose otro, sabe que no morirá. Pero se descubrirá bella, asombrosa, obligada a tener en cuenta el parecido fundamental, estructural, que procede de la división de la personalidad. Aquí, el esclavo de Césaire o, al menos, el que se siente investido de toda la herencia, se reconocerá existiendo en el extraño doble. Por su voz nueva, experimenta sensaciones distintas y le parece como si estuviera dotado de una condición singular. Lo que ahora vive pertenece al pasado –al hecho de haber reconocido la historia vivida de sus antepasados esclavos–, pero esta vida forma ahora parte del mundo exterior. El heredero del esclavo, de algún modo, se ha subjetivado. Ha salido del Remordimiento. Y ¿es aquí donde Césaire quizá podría ayudarnos a captar mejor en esta historia «la persona-de-nosotros-mismos», la-de-yo-mismo? No habrá vivido, pero llevará las cicatrices de lo vivido. La reflexión que proponemos sobre la imaginación del esclavo sería una profundización, una remanipulación de las ideas recibidas sobre estas cicatrices. Dejemos también nosotros quizás, esta fuga hacia delante, este tratar siempre de sentir lo que sintieron nuestros antepasados. Salgamos de este machaqueo de entidades morbosas cuyo estudio ha alimentado las teorías de los especialistas, según André Green, pasemos de un narcisismo de muerte a un narcisismo de vida: salir del yo dividido y afectado para estar en este estado de ver de otra manera.

«Mira los países. Oye a los países, detrás de la isleta [...] Abandonar el grito, forjar la palabra. No es renunciar al imaginario ni a las fuerzas subterráneas, es armar una duración nueva anclada en las emergencias de los pueblos», dice Édouard Glissant.

## La lengua, el amor y la muerte en el discurso antillano

Sin entrar en la polémica, veamos lo que dice Raphäel Confiant en su obra titulada *Aimé Césaire, une traversée paradoxal du siècle*: «Está ya claro [...] que Aimé Césaire [sigue teniendo] una relación problemática con la lengua criolla y con la cultura que ella transmite en general.» Esta reflexión ignora que, para Aimé Césaire, no escribir en criollo no significa no conocer esta lengua y toda la cultura que expresa. Es cierto que se ha callado cuando otros tomaban posiciones más tajantes.[9] Pero, ¿que significa para él «callarse»? Estudiaremos de distinta manera a como lo hace Raphäel Confiant el silencio del autor de *Cahier d'un retour au pays natal*. Tomemos como base de reflexión lo que dice Annie Dick[10] sobre los elementos criollos contenidos en el texto de Césaire: «El poeta mismo se explica poco sobre esto por su propia voluntad. Lo hace durante ciertas entrevistas, respondiendo a las preguntas de los interlocutores. Es como si no quisiera hablar de ello.»

El poeta no quiere hablar de ello («ese adentro») porque esto («eso», lo que él reconoce en este ello) hablaría todavía demasiado en él. La lengua del *Cahier,* hablando para los negros (incluidos los de las generaciones de después de la guerra que han vivido la fiebre de las reivindicaciones lingüísticas de los años 70-80), va en primer lugar a nombrar las cosas del mundo. Nombrarlas, es decir, clasificarlas, para los negros, en cosas vistas, terribles, pasadas, en cosas futuras, claras, difíciles de forjar. Igual que el criollo, en sus fundamentos mismos, basándose en la sintaxis del criollo, es decir en lo que en esta lengua ha precedido esencialmente a una ordenación de las palabras, a dar a la frase una estructura distinta, la lengua del *Cahier* crea un nuevo campo de signos. Es importante ahora para el heredero de un pasado tan doloroso dar un nombre a las cosas entre las cuales vive.

Césaire nos hace pensar (salir de las simples imágenes), y es el primero que lo hace, con un discurso no explícitamente reconocido como tal sobre el esclavo y su esclavitud, sobre el heredero y la herencia, sobre el antillano, sujeto hablante, y el campo insondable de fuentes de conceptos que se abre ante él.

9. Ver, por ejemplo, Roland Suvelor (1971).
10. A. Dick (1990).

Con Aimé Césaire hemos entrado en el dinamismo de la conceptualización de una nueva lengua hablada, escrita por un antillano. Dinamismo en el que seguimos, especialmente los que nos preocupamos por la lengua y el lenguaje. La lengua de Césaire es propiamente la trama de la lengua de todo escritor antillano. Citando a Claude Hagège, diremos que la lengua de Césaire, por sus signos nuevos, singulares, «no puede ser en modo alguno un modelo momentáneo de saber del que sea posible deshacerse un día en favor de otros más adecuados».

Si la lengua de Césaire nos ofrece todo un abanico de interpretaciones, la figuración de sus interpretaciones no está constituida por formas fijas. Césaire ha inventado también el continuo y enérgico desplazamiento de este abanico. Una densidad fluvial lingüística que transporta *Le lézard, Le quatrième siècle, Eau de café, Texaco* y muchos otros en el futuro.

La cuestión de la génesis del criollo, de nuestro criollo antillano, se podría también intentar plantear, habida cuenta, como dice Claude Hagège, «[...] que no es posible reconstituir experimentalmente el nacimiento de una lengua como facultad de lenguaje manifestado». Claude Hagège cree que no puede haber respuesta a esta pregunta. Pero por el hecho de formularla una y otra vez, la vamos discerniendo cada vez mejor: «[...] los criollos parecen esperar que el que se apasione los integrará en una teoría lingüistica coherente.» Es de creer que Aimé Césaire fue de éstos y el primero de nosotros que se inflama de amor con la sola idea de que el criollo, nuestro criollo antillano, en un principio lenguaje de esclavo, se presentaría originalmente en figuras de palabras diversas (las de todos los pueblos que constituyen el pueblo de esclavos en las bodegas y en las cubiertas de los buques negreros), figuras relacionadas entre sí por los mismos sonidos de gritos, de lamentos, de sufrimientos y de protestas.

El fantasma inaugural de la lengua criolla antillana, el sueño lingüístico de Césaire es y sigue siendo todavía la primera tentativa de escribir la historia del itinerario de las palabras de los esclavos, puesto que los cuerpos sufrientes de los hablantes siguen siendo los primeros vínculos entre estas palabras. Estos cuerpos llevaban con ellos y en ellos todos los presupuestos sociales, etnológicos e incluso políticos, que en el texto cesairiano no están borrados, sino que nos da a entender, a nosotros que no somos lingüistas, que «la lingüística no es separable de la historia de la lingüistica».

Interesa saber si la lengua de Césaire, especialmente la del *Cahier d'un retour au pays natal*, va reproduciendo el escalonamiento de las sucesivas etapas del proceso de ordenación de las palabras de los esclavos. En todo caso, intenta repetir este escalonamiento. ¿Reproduce ese rodillo sonoro desatado que, primero, tomó los cuerpos y las palabras como un todo?

El criollo antillano es el lugar, a la vez único y múltiple, de lo dicho por los cuerpos-esclavos. Figuras primeras de palabras de sufrimientos. Cuando las

desciframos, nos llevan por todos sus meandros. Así, la lengua criolla antillana, aunque se inaugurara en medio de los desórdenes del embarcamiento de los negros hacia un nuevo mundo para dormir, gozar o morir, se convirtió en esta «lengua análoga», según los términos de René Girard, en la que, antes que todo, camina el que habla.

Lejos de tener problemas con el criollo, Aimé Césaire, en su propia lengua –nueva, inventada– desplaza, transporta, traspone, transforma sus astucias y sus desvíos. Se «apropia», no en la repetición de los mismos sonidos, sino en la renovación de cantos mágicos, con un poder distinto de encantar para decirse que está vivo.

La prueba más hermosa que podríamos ofrecer de lo que decimos aquí es decir que el canto criollo más bello sería la traducción del *Cahier d'un retour au pays natal* al criollo.

Aimé Césaire nos da las claves para la lengua criolla, para su evolución a través de lo que ahora cada uno de nosotros está autorizado a aportarle. Nos ha hecho entender que la frase criolla, y la suya también, está siempre relacionada con el mundo exterior del que habla: «Yo regresaré a ese país mío y le diré: "Abrázame sin miedo [...]". Y si solo sé hablar, hablaré solamente para tí.» Esta frase hay que ponerla en relación con el que la pronuncia: «Y sobre todo mi cuerpo como mi alma, cuidado con cruzar los brazos en la actitud estéril del espectador, porque la vida no es un espectáculo, ya que un mar de dolores no es un proscenio, ya que un hombre que grita no es un oso que baila [...].» En fin, es Aimé Césaire el primero que nos dio, a nosotros escritores antillanos, en una escritura nueva, la forma entonativa de la frase.

Édouard Glissant, en un artículo titulado «L'équilibre antillais», [El equilibrio antillano], aparecido en la revista *Esprit* de abril de 1962, decía: «Recobrar el equilibrio quiere decir pensarse antillano.» Casi diez años antes, en febrero de 1955, Frantz Fanon publicaba en la misma revista un artículo titulado «Antillais et Africains», [Antillanos y africanos] en el que explicaba el cambio que se había operado en los antillanos desde 1945 en relación con África. Citando a Césaire, Fanon decía que en el texto cesairiano hay «un período africano»: «A fuerza de pensar en el Congo, me he convertido en un congo con zumbido de bosques y de ríos. [...] El antillano después del gran error blanco, está viviendo ahora en el gran espejismo negro.»

Poner lado a lado a estos dos autores antillanos, Césaire y Fanon, es un intento de llegar al meollo de la búsqueda de su «antillanidad» del intelectual antillano. Y Glissant vuelve a tomar la larga letanía que parece fundamentar esta búsqueda de una identidad cultural.[11] Esta búsqueda es búsqueda, parece decirnos, y lo seguirá siendo. Césaire desmentirá el principio.

11. É. Glissant (1981), p. 435-437.

A partir de *Cahier d'un retour au pays natal*, aparecido en su primera edición en agosto de 1939, se produce una ruptura entre lo que antes de esta fecha era la sustancia de la escritura del intelectual antillano y lo que seguirá. Césaire será el primero en frenar la deriva del barco ebrio de la escritura-copia de los antillanos, algo explícitamente reconocido y dicho. Son los que miran esta nueva expresión escrita desde fuera –cuerpos y palabras escritas transportables por el deseo cuyo objeto se ha encontrado– la tierra-cuerpos-vínculos, deseantes, arraigados ahora en un principio de realidad –vivir en la otra tierra-mía-cuerpo reactualizados en la libertad de vivir, cuerpo de placer, de gozo que asume ahora la alternancia con los cuerpos de sufrimiento de los cuales seguiremos siendo originarios.

El texto cesairiano, además de ser una creación artística y literaria, la más original y singular que existe, fue la respuesta a la aspiración de todo un pueblo. La unidad antillana aparecía, resplandecía, como fuentes múltiples, no donde se la buscaba tradicionalmente, es decir, en la política o en la economía, sino en este otro lugar que es combate entre lo oral y lo escrito. Allí donde la lengua hablada no sucumbe a las exigencias de lo escrito, sino que entra en ese mismo escrito con las oleadas de ritmos asonantados, con nuevas concepciones, en la relación individual y/o colectiva con nuestra lengua materna hablada.

Si nuestro propósito aquí es descubrir las figuras del amor y de la muerte en esta misma imaginación, es para encontrar el recorrido hecho por la masculinidad y la feminidad en las condiciones esclavistas en las que éstas fueron introducidas, hasta su conceptualización en nuestra sociedad antillana.

«Por la captura y la trata, el cautivo y, añado, la captura, se ven envueltos en un proceso de extrañeidad que los preparan a su estado de "extranjeros" absolutos en la sociedad que los recibe.»[12] La palabra «extrañeidad», empleada por C. Meillassoux, nos dice hasta qué punto, pese a una evidente diferencia infraestructural entre hombres y mujeres negros capturados, la transformación en ganado humano, en mercancía viva, durante la travesía, fue la misma para todos.

La productividad del trabajo esclavista, básicamente dedicado a actividades agrícolas, regulará las capacidades de producción de cada uno y de cada una, controlando también la cohesión demográfica de la población de esclavos mediante la eliminación de bocas inútiles. La renovación de las generaciones no se pensaba en términos de reproducción humana, sino de sustitución de un productor por otro.

Se puede pensar que la idea de nacer y de envejecer juntos, de durar, delimita la comunidad de los hombres (los que trabajan y penan, no los que reproducen). La sociedad de congéneres es en primer lugar la de los hombres a los que la fan-

12. C. Meillassoux (1986), cap. II.

tasmagoría general, la de amos y esclavos, asimilará a la mujer por necesidad. La organización social de la comunidad doméstica se entreteje en torno a las obligaciones relacionadas con la agricultura. Necesidades diurnas, diremos, para asegurar el paso de un ciclo de producción a otro. Pero, ¿qué ocurre con la cohabitación, es decir, lo que es, en temporada de calma, por la noche, el crecimiento conjunto, el de los individuos, hombres y mujeres, en su relación mutua? El acceso reglamentado de los hombres a los cuerpos de las mujeres, la revelación de este acceso, secreto, por los esclavos mismos venía a ilustrar la diferencia entre cuerpo productivo de hombre y cuerpo productivo de mujer, a suplantar las categorías establecidas de productivos e improductivos.

La especulación mantenida sobre la producción de la mujer en su comparación con la otra producción, «agreste», cíclica, unívoca, no es que produzca en el hombre esclavo negro un sentimiento arcaico de inferioridad, no estábamos ya en los tiempos prehistóricos del descubrimiento del cuerpo de la mujer por el hombre, sino que apoya más la imagen de reproductor, de semental que le había sido impuesta en la sociedad esclavista. En las condiciones históricas y sociológicas de existencia en la comunidad de esclavos, el hombre negro explotado, domesticado, cautivo convertido en extranjero, ve reducir sus capacidades de integración social, ya sea como genitor ya sea como productor. ¿Qué puede hacer contra una voluntad que le viene de fuera de emplearle como productor? Probablemente esta ascensión al cuerpo de la mujer durante la noche en el deseo consentido –acto fantasiado por ser el único de libertad, es decir, que lleva poco a poco a la capacidad de *pensar en sí mismo*–, será lo que favorezca la inserción del hombre esclavo negro primero entre sus iguales, después en su relación con el hombre blanco. Cuando Béluse y Longoué se pegan, esta pelea es también un espacio donde se condensa el sentido. Se pegan para experimentarse, para confrontar sus cuerpos, para darse la posibilidad de separarse (de no ser ya el mismo), de ser diferentes, de habitar cada uno en un cuerpo que será el suyo. Se pegan también para olvidar: «[...] sí. Todo es olvidado en cada día que pasaba, con cada día la mano tendida hacia las maneras de otro cuyo gesto y cuya voz uno no sabría nunca imitar exactamente.»[13] Se pegan porque están vivos. En este nuevo descubrimiento de sí mismos, abordan el suelo amerindio: «Así es. Vinieron del Océano (duraron), y cuando vieron la tierra nueva ya no quedaba esperanza; no estaba permitido regresar. Entonces comprendieron, todo se terminó, se pegaron.»[14] Desfile guerrero para probar que los que llegan a este nuevo campo de batalla tienen todas sus fuerzas nuevas, intactas. Verter la sangre del otro sobre la tierra también nueva, herirle sin matarle es también exorcizar la lengua muerta lenta, obsesiva durante toda la travesía, salir del estado del animal dócil, domesticable.

13. É. Glissant (1964), p. 31.
14. *Ibid.,* p. 33-34.

Así tomaba forma la masculinidad en el hombre negro esclavo como si emergiera de un estrépito de latigazos, de sangre derramada, de lavado con sal o salmuera, de cuerpos lanzados a grandes peleas, densificación de un endurecimiento, concentración y materialidad de grandes dolores por encima de los cuales se alza una nueva voluntad de vivir. Voluntad en papá Longoué de decir, de contar y contarse. Voluntad, en Mathieu, de entender por qué hubo una historia antes, de forjarse su propio entendimiento a propósito de lo que oye.

El viento entre los dos hombres es un vínculo, une sus dos figuras como en una estela. El viento, que siempre ha estado presente –y lo está todavía–, lleva la voz de papá Longoué del mismo modo que rodea y moldea el cuerpo de Mathieu: «El viento comenzaba a empujar sobre el emplazamiento. Mathieu lo sentía suaves en sus piernas, exactamente como una sabana no muy alta, un campo raso de bejucos.» La masculinidad en el hombre negro esclavo, llevada por encima del océano, rodada, empujada hasta la tierra nueva de las Antillas, es una metáfora del viento, «un viento que soplaba, ese viento, escapado de su propia fuerza en la bocada delante de los árboles, empujaba fuerte: una mala hierba que pronto tomaría apoyo en el pecho de los dos hombres».[15] «Lo que se podía decir todavía, he aquí que los Béluse y los Longoué se habían reunido de algún modo en un mismo viento, con una furia primero venida de los Longoué, una fuerza, pero que había echado raíces en la increíble paciencia de los Béluse.»[16] Después se había presentado la muerte entre los Béluse y los Longoué: «Anne Béluse había matado Liberté Longoué. Por amor y celos. [...] Stéphanie, nacida Béluse había sido dada a un Longoué.»

El amor y la muerte, como dos tótems que ambos esclavos llevan con ellos. Por turnos los cuidan, los protegen o sacrifican a uno para que el otro tenga posibilidades de engendrar. Las imágenes de Édouard Glissant son significantes inesperados. En la nueva voluntad de ser del hombre negro esclavo, los muertos y los vivos no están separados. Los últimos se ponen a continuación de los primeros. Los llevan. Para los esclavos vivos, fue sin duda una escena de encarnación (réplica quizá de una escena primitiva), cuando bajando de los buques enterraron a sus primeros muertos en el suelo amerindio. La tierra madre que los había seguido (tal vez empujada por el viento) estaba allí esperándoles. Iba a recibir a los muertos, a hacer posible la continuidad de un ritual mortuorio, fundador de toda civilización. Puesto que ponían a los muertos en tierra, era señal de que habían escapado a todas las locuras. Podían ahora desarticularlas.

«La locura que se acuerda
la locura que aúlla
la locura que ve
la locura que se desencadena.»

15. *Ibid.,* p. 18.
16. *Ibid.,* p. 20.

Por el hecho de reconocerse, allí, presentes, vivos, depositados en la realidad de otra ilusión, la de «la selva que maúlla» se permiten decir: «¿Quiénes somos?»[17] Admirable pregunta retórica en la que Aimé Césaire establece un vínculo para nombrar a todos aquellos de los que ahora estamos hechos nosotros. Es el mismo simbolismo que deja entender que entre papá Longoué y Mathieu, que acumulan en sus discursos objetos históricos como la chapa y la cuerda, se acumulan también los muertos y los vivos, una larga procesión de la que ellos son los últimos. Admirable pregunta retórica para consolidar una afirmación. Entonar un canto para decir la visión de un espacio nuevo: praderas frenéticas, naciones epilépticas, arenas abisales, noches fulminadas por olores salvajes.

En medio de todas estas visiones y sensaciones nuevas, el hombre parece despojar a su propio cuerpo de la violencia antigua. «¿Que puedo yo hacer?» Rehacer, hacer, comenzar. Es una necesidad. «Hay que empezar.» Emprender una nueva iniciación. Entrar en otro cuestionamiento. «Empezar» ¿qué? Este «fin del mundo» por el que habría que empezar no sería tanto la destrucción del mundo del que nosotros seríamos los ejecutores, nosotros que sobrevivimos, que hablamos, como la consideración del fin del mundo de los esclavos. El final del viaje, al cabo de la vida, el amor y la muerte reveladas. Hacer un alto para partir de nuevo. El antillano tendrá que reconocer que él fue el fin del viaje. Que hizo el alto necesario. Que tuvo que renunciar a la tierra perdida, quizá en su fantasía la que le había echado, para adoptar otra de semejanzas engañosas.

«En realidad, es como para no entender nada.»

Al final de una larga serie de imágenes resucitadas, Césaire teje el retrato de una milenaria mutante entre todas, el de la mujer negra actualizada: «Se ven todavía tejidos de madrás a la cintura de las mujeres, los aretes en las orejas, sonrisas en su boca, niños a sus pechos [...].» La mujer-historia, testimonio de las tradiciones, de los cambios, de nuestra pertenencia a lo anterior. Está aquí, cambiante e inmutable, en la noche de los tiempos. Aimé Césaire introduce la imagen de la mujer en el *Cahier* por gradaciones. Primero una divinidad que «interpela bruscamente a una lluvia hipotética y la intima a no caer [...], la animalidad súbitamente grave de una campesina, orinando de pie con las piernas abiertas, tiesas». Esta mujer, esta vieja campesina, se suma a la cohorte de las diosas. Es hilandera y parca, Venus-hotentote y Ceres Demeter, enraizada en el orden del tiempo mucho antes de que el hombre la descubra como productora de su propio placer.[18] Más tarde es la figura de la madre, la madre del autor, costurera infatigable que desafía al cansancio, a la noche y al día.

17. A. Césaire (1994), p. 70.
18. *Ibid.,* p. 9-10.

Las mujeres, en nuestras mentalidades de antillanos, son el hilo en el que se van insertando y anudando las generaciones. Ellas nos han llevado a todos en el mismo vientre.

## ¿Qué decir de nuestras carencias?

Actualmente, cuando existe un interés cada vez mayor de los africanos por los antillanos (hay muchos matrimonios entre ellos), cada vez son más los africanos que escogen vivir en la Martinica y en Guadalupe. Proliferan allí los marabús. ¿Qué otras interpretaciones podemos hacer de los vínculos existentes entre África y las Antillas, entre africanidad y antillanidad?

Hay, para los antillanos, una manera de ser en el desgarro, de no poder optar francamente por las tradiciones o por la modernidad, como si no hubieran renunciado del todo a la tierra perdida. ¿Quién podría colaborar con nosotros en este trabajo de sublimación? Junto a esto, parece haber en los antillanos una dicotomía entre su concepción del cuerpo, individualizado, y la del cuerpo de la comunidad a la que pertenece; ¿cómo establecer una ida y vuelta que a nuestro parecer, es fundamental, estructural?

Los antillanos, como los africanos, son pueblos en los que no se comete el «homicidio del padre»... ¿Qué funciones hemos de atribuir pues al padre?

## Bibliografía


BASTIDE, R. 1976. *Le sacré sauvage.* París, Payot.

BÉBEL-GISLER, D. 1985. *Léonora, l'histoire enfouie de la Guadeloupe.* París, Seghers. (Mémoires vives.)

—. 1989. *Le défi culturel guadeloupéen.* París, Éditions caraïbéennes.

CÉSAIRE, A. 1994. *Cahier d'un retour au pays natal.* París, Présence africaine.

—. 1983. *Cadastre*. París, Présence africaine.

CONFIANT, R. 1993. *Aimé Césaire, une traversée paradoxale du siècle.* París, Stock.

CORNEVIN, R. 1976. *Histoire de l'Afrique. L'Afrique précoloniale.* París, Payot.

DICK, A. 1990. «Le rebelle». *Cahiers du Centre d'études et de recherches césairien,* n.º 2.

GISLER, A. 1981. *L'esclavage aux Antilles françaises.* París, Khartala.

GLISSANT, É. 1964. *Le quatrième siècle.* París, Éditions du Seuil.

—. 1981. *Le discours antillais.* París, Éditions du Seuil.

GRIAULE, M. 1966. *Dieu d'eau.* París, Fayard.

GRIAULE, M.; DIETERLEY, G. 1991. *Le renard pâle.* París, Institut d'ethnologie.

HAGÈGE, C. 1985. *L'homme de paroles.* París, Fayard.

HOPE FRANKLIN, J. 1984. *De l'esclavage à la liberté. Histoire des Afro-Américains.* París, Éditions Caraïbéennes.

JONHEINTZ, J. 1961. *Muntu, l'homme africain et la culture néo-africaine.* París, Éditions du Seuil.

MEILLASSOUX, C. 1986. *Anthropologie de l'esclave. Le ventre de fer et d'argent.* París, Maspero.

ORTIGUES, E. 1977. *Le discours et le symbole.* París, Aubier.

UNESCO. 1984. *L'Afrique en Amérique latine.* París, Éditions UNESCO.

UNESCO. 1985. *La traite négrière du XV^e au XIX^e siècle.* París, Éditions UNESCO. (Coll. «Histoire générale de l'Afrique. Études et documents.»)

VILYAMS, E. 1968. *Capitalisme et esclavage.* París, Présence africaine.

ZAHAN, D. 1978. *Religion, spiritualité et pensée africaines.* París, Payot.

# Los esclavos y la esclavitud en la paremiología del pueblo fon de Benin

Jean-Norbert Vignondé

Para estudiar el tema histórico de la esclavitud en el terreno de la literatura y de las tradiciones orales, es desde luego más fácil referirse a los cuentos y leyendas antes que a los proverbios, que expresan mucho más una sabiduría secular que un hecho histórico. Sin embargo, en Benin se da una característica en los proverbios de los fon que hace posible este método de estudio.

## La paremiología en los pueblos fon

En muchas culturas occidentales, los proverbios expresan, en sentido estricto, la sabiduría secular y los que hacen referencia a la esclavitud hacen más hincapié en los conceptos de orden ético que en la vivencia histórica. Además del carácter específico de sus imágenes, metafóricas o analógicas, los proverbios africanos en general participan también de esta abstracción, como muestra el profesor Mwamba Cababulu en su *Dictionnaire des proverbes africains* bajo el rubro «Esclavitud». «El esclavo, escribe, tiene deberes, pero goza también de los derechos que se deben respetar. La esclavitud contra la cual hay que luchar es la de nuestras pasiones, nuestros defectos.»[1]

Por el contrario, los proverbios fon, y sobre todo los de estructura binaria –llamados también de dos enunciados[2] (o *lǒ*)– pertenecen, por su estética, al género narrativo. Son la pura condensación, y por lo tanto, la forma más elíptica

1. M. Cababulu (1992), p. 93-94.
2. En nuestro estudio (1978, p. 45-53) hicimos la distinción entre proverbios de estructura simple y proverbios de estructura binaria. Gbégnonvi, en su tesis (1985, cap. 9 y 10) prefiere la distinción «*lǒ* de un enunciado» y «*lǒ* de dos enunciados». Nos adherimos a estas denominaciones por considerarlas más pertinentes.

que puede existir de un relato, lo que ha hecho decir a Maximilien Quenum que el proverbio fon es «una pequeña anécdota en forma de diálogo. El paremiólogo enuncia una aventura en pocas palabras; la réplica del interlocutor es la palabra famosa del personaje principal de la aventura y el proverbio propiamente dicho»,[3] definición que, aun siendo exacta, precisa ser matizada en algunos puntos.[4] Más tarde, Ahlin B. M. Kouaovi tomará esta misma idea, aunque de manera más lapidaria, al hablar de la cultura paremiológica en los pueblos fon: «Cada proverbio esconde una anécdota y cada anécdota engendra un proverbio.»[5]

Este parentesco del proverbio fon con el género narrativo explica la estrecha relación que mantiene con la tradición, con la historia del pueblo en general y con la de los individuos en particular, en una palabra, con la vida social en todos sus aspectos. De aquí procede también su carácter eminentemente vivo, que explica que tenga un nacimiento y que experimente un desarrollo mayor o menor según las oportunidades de supervivencia que le otorguen sus hablantes o el uso que hagan de él. La totalidad de la comunidad lingüística se implica en la creación y uso de proverbios, contrariamente a la idea de que un areópago de ancianos *in illo tempore* los habrían fijado para la eternidad. Para los fon, los proverbios constituyen una verdadera actividad poética,[6] popular y espontánea, una creación permanente que se da en todas las capas de la sociedad. Por esto, el método que consiste en tratar de entender la concepción que se forja un pueblo, partiendo de sus proverbios, de una cuestión determinada para sacar, de algún modo, su «visión del mundo» es, en este caso más que en otros, inoperante. Me refiero a los proverbios fon del tipo «A padre avaro, hijo pródigo» y «De tal palo, tal astilla»: no pueden sustraerse a la dinámica fecunda y fecundante de la contradicción dialéctica. Si fuera de otro modo, estaríamos planteando *a priori* la unanimidad como principio de las sociedades africanas, como hace Maurice Delafosse que vio en la oralidad de nuestras literaturas «una producción colectiva, reveladora de la mentalidad media de la que es obra inconsciente», contrariamente a las literaturas europeas que parecen producirse por «individuos cuyas

3. A. Quenum (1938), p. 31.
4. En primer lugar, dar una importancia excesiva a la réplica a la que se considera «el proverbio propiamente dicho» equivale a mutilar considerablemente el *lŏ* y vaciarlo de todas las referencias ecológicas, históricas, sociológicas y culturales de las que puede ser una focalización. Además, existen *lŏ* en los cuales lo que Quenum considera «el proverbio propiamente dicho» aparece expresado no en la réplica, sino en el primer enunciado, la primera parte del proverbio. Por último, la complejidad morfo-sintáctica de los proverbios fon es tal que la réplica puede no ser «la palabra famosa del personaje principal de la aventura»...
5. Ahlin B. Kouaovi (1981).
6. Actividad poética debe entenderse aquí en su sentido etimológico de actividad de creación artística.

mentalidades personales, tales como son, no pueden totalisarse para formar la mentalidad colectiva de la masa». Se verá aquí el mito, también denunciado por Paulin Hountondji, de la unanimidad primitiva «que supone que, en las sociedades no occidentales, todo el mundo está de ocuerdo con todo el mundo [...], que no parece haber en esas sociedades creencias o filosofías individuales, sino tan solo sistemas de creencias colectivas».[7]

El proverbio fon o *lǒ*, antes de pasar a formar parte de la literatura popular, tiene su origen en la experiencia personal de un individuo –o de un observador privilegiado–, que saca de ella una lección, una moraleja, una filosofía o un arte de vivir. Así pues, en un proverbio fon se van a expresar todos los puntos de vista y por ello Roger de Gbégnonvi habla de «razón y sinrazón» de los proverbios fon, y especialmente de los *lǒ* de dos enunciados.[8] Estos proverbios permiten que se instaure un debate contradictorio en el que se expresan individualidades apreciadas por unos y rechazadas por otros. Y por esto el *lǒ* fon que trata de la esclavitud es el único proverbio en el mundo que da fe de una vivencia real con sus contradicciones y sus complementariedades.

## Algunos datos estadísticos

Los etnólogos estarán de acuerdo en que no hubiera sido prudente ir recorriendo las aldeas para formar un corpus de proverbios sobre la esclavitud pues, aunque se habría obtenido una cosecha probablemente abundante, su autenticidad y su valor histórico habrían sido muy dudosos. Por esta razón, hemos preferido trabajar sobre la base de las recopilaciones existentes y, de las tres que hay publicadas hasta hoy,[9] hemos escogido la de 1983 porque tiene la ventaja no solamente de su rigor científico, fuera de toda duda, sino, además, porque constituye una muestra muy representativa debido al número de proverbios que recoge –un millar.

De los 949 proverbios de esta recopilación recogidos en torno a 65 palabras clave, 7 contienen expresamente la palabra esclavo y 4 hacen referencia a ella claramente. Es poco en comparación con el número de proverbios que tratan de la muerte (90) o del loco (41), pero es suficiente si se consideran los temas que solamente aparecen máximo en 3, 4 ó 5 proverbios. De los 2.739 que figuran en el *Dictionnaire des proverbes africains* del profesor Cababulu, sólo 8 tratan de la esclavitud, pero no en el sentido de la trata de esclavos como en

7. Paulin Hountondji (1976), p. 62.
8. Razón y sinrazón en el reino de Abomey o la epopeya de los *lǒ* de dos enunciados. En: R. Gbégnonvi (1994), p. 95-110.
9. Gérard Guillet (1971), *Promanuscripto,* Proverbios A-F, *Les proverbes,* p. 1-57; Ahlin B. M. Kouaovi (1981); R. Gbégnonvi y Jean-Norbert Vignondé (1983).

el repertorio *lŏ*, sino más bien en el sentido de la dependencia de nuestras pasiones o nuestros defectos. Ejemplos: «una mujer esclava nunca está satisfecta: si le das aceite, para ella, es una gota de aceite; si le das sal, no es más que un grano de sal» (proverbio sérère del Senegal); «Vas a permanecer esclavo del chacal» (o «El que ama demasiado los placeres permanece esclavo de su vientre»); «Donde no está tu madre, no puedes reclamar el lomo de la gallina» (proverbio mossi de Burkina Faso), que el autor del diccionario recomienda utilizar «contra las pretenciones exageradas de un niño nacido de la esclavitud».

Los 11 proverbios *lŏ* de la recopilación no tratan de «esclavitud de nuestras pasiones o de nuestros defectos», sino de la trata negrera.

## Corpus de los *lŏ* o proverbios del esclavo y de la esclavitud

| Pág. | N.º | |
|---|---|---|
| 36 | 1 | Kannumɔ byɔ́ xú:<br>*Un esclavo reclama su parte de herencia:*<br>– Hwidésu ɔ, nù mima à nyí.<br>– *Tú mismo eres parte de la herencia que dejo.* |
| 36 | 2 | Kannumɔ kplé asi'kwé, bɔ̀ gàn tɔ́n sɔ́ ɖù:<br>*Un esclavo está ahorrando dinero para casarse y su amo dispone de él:*<br>– Hwi tɛ̌ wɛ tíin, bɔ̀ nù towe ɖé tiin?<br>– *¿Cómo puedes pretender poseer algo cuando tú mismo no existes?* |
| 36 | 3 | Kannumɔ kpota bɔ̀ mɛ e hɛ̀n ɛ wá axi ɔ́ dó kpo è:<br>*Un amo golpea a su esclavo con el bastón porque no ha sido comprado por el negrero:*<br>– Ani wɛ un ka tuun ɖo masa ɔ mɛ?<br>– *Pero yo qué sé de las razones de tan mala venta?* |
| 36 | 3' | E gbo bǎ dó xò kannumɔ ɖó Aguda ma xɔ ɛ wú:<br>*Se golpea a un esclavo para castigarle porque el portugués no ha querido comprarlo:*<br>– Hwɛ ce ɖé wɛ̌ nyí à?<br>– *¿Es culpa mía?* |
| 41 | 4 | Nyaɖé xwè kú bɔ̀ Agaja má ɖù n'í:<br>*A punto de ser enviado* ad patres, *un esclavo ve que colocan sobre él una carga de pólvora de parte del rey Agaja*<br>– Sɛ̌ we tɛ̀ magbɔjɛ mi à?<br>– *¿Cómo? ¿El destino me ha privado de reposo para siempre?* |
| 41 | 4' | Nyaɖé xwè kú bɔ̀ Agaja n'ɛ gbadé xúxú d'alɔ̀ mɛ:<br>*A punto de ser enviado* ad patres *un esclavo ve que le entregan de parte del rey Agaja un puñado de maíz seco:*<br>– Nǔ è nɔ mɔ winya ɖ'alixo wɛ̀.<br>– *Es para los imprevistos del camino.* |

100 6 Ahwan-kannumɔ xò Dada-Sɛgbo Cuku:
*Un esclavo prisionero de guerra golpea al perro de su Majestad el Rey:*
– Gbɛ̀-na-nɔ-nu jɛ̌n wà à ɖè à?
– *¿Crees que, actuando así, te aseguras tu longevidad?*

100 6’ Ahwan-kannumɔ xò Dada-Sɛ̌gbo Cuku:
*Un esclavo prisionero de guerra golpea al perro de su Majestad el Rey:*
– È na sí xɛ̀, bo na lɛ sí xɛfún à?
– *¿Cómo? Venerar y temer a la vez al pájaro y a sus plumas?*

79 7 È wlí xɛsinɔ ví sà:
*Se captura para venderlo al hijo de un cobarde:*
– A na ɖù ’kwɛ̌ nɛ ɔ vɔ dìn có mì na kpó ɖò fí.
– *Pronto te habrás gastado este dinero que no te va a hacer feliz.*

62 13 È xwlɛ̌ ɖà nú nyɔɖaxoví bó sɔ́ sà b’ɛ̀ kanby’ɛ̌ ɖɔ̀ nɛ̀ é nyí aji:
*Se le está afeitando la cabeza a un viejo y se le obliga a decir su nombre:*
– É dɔ̀ emi nyí kakanuazanɖénijɛ̀.
– *Dice que se llama «unos días más».*

36 a Kannumɔ ma j’akpa dó nɛgbé.
*Un esclavo no se puede permitir tener heridas en la espalda.*

Una primera lectura de estos once proverbios indica que: la guerra proporciona esclavos (proverbios 6 y 6’); los esclavos llevan una vida llena de sufrimientos, de golpes, de expoliaciones, de humillaciones y de arbitrariedades de todas clases, y esto por culpa de su amo y señor que, en algunos casos, puede ser su Majestad el Rey (proverbios 2, 3, 3’, 4, 4’, 6, 6’, 7); los esclavos se venden en el mercado de esclavos (proverbios 3, 3’, 7, 13); el negrero es el portugués (proverbio 3’).

## Origen de los esclavos

La colección *lŏ* da muy pocas indicaciones sobre la procedencia de los esclavos. No obstante, los proverbios 6 y 6’ permiten hacer la distinción entre esclavos propiamente dichos y los que se sometían a la esclavitud por haber sido vencidos en guerras de conquista, que los fon entregaban a los vecinos de Atapkamé al oeste, bariba al norte del reino de Danxomé o también a los habitantes de Kétou y de Abéokouta en el este. Así pues, la guerra parece constituir el principal modo de aprovisionamiento de esclavos, como observa Yves Verbeek: «La guerra seguía siendo una de las grandes fuentes de esclavos, incluso la principal. Se trataba a veces de conflictos “clásicos” entre reinos o tribus que estaban divididos por antiguas e insuperables rivalidades, o también de verdaderas conquistas territoriales.»[10] Citaremos, a modo de ejemplo, las

10. Yves Verbeek (1978), p. 45.

expediciones realizadas repetidamente contra la ciudad de Abéokouta, situada en lo que hoy es Nigeria occidental, que Maurice Ahanzo-Glèlè no duda en llamar la «*Carthago delenta est* de Agbomé».[11]

La esclavitud existía en los pueblos fon desde mucho antes de la trata negrera. En esta sociedad de carácter marcadamente feudal, algunas costumbres exigían sacrificios humanos y, por lo tanto, una categoría de población sobre la cual el amo tuviera derecho de vida y muerte. Es decir, la trata negrera –presente en los proverbios 3, 3', 7, 13–, que fue relativamente tardía en el reino de Agbomé, no hizo más que intensificar una tradición esclavista ya antigua.

## La condición esclavista

El esclavo aparece primero como un «ser-en-el-mundo» trágicamente solo, sin vínculos ni ayudas. Como sólo puede contar con sus propias fuerzas, tenía que evitar por todos los medios encontrarse en una situación en la que necesitara pedir ayuda a alguien. Este es el sentido del proverbio de enunciado «a» (p. 36): Kannumɔ ma j'akpa dó nɛgbé *[Un esclavo no puede permitirse tener una herida en la espalda],* que no hay que interpretar como: Un esclavo no tiene heridas en la espalda. ¿Por qué esta metáfora? Sencillamente porque, contrariamente a las demás partes del cuerpo, las curas y vendas de una herida localizada en la espalda requiere la ayuda solícita de una tercera persona. Pero, por definición, el esclavo es alguien que no puede contar con nadie excepto consigo mismo.

Decir que el esclavo es un «ser-en-el-mundo» es hablar poniéndose en el lugar del esclavo o de los que comparten sus suerte. Por otra parte, sólo desde este punto de vista podía permitirse el esclavo infligir castigos al perro de su amo y señor, su Majestad el Rey, como muestra la primera parte del *lŏ* 6 y su variante 6': Ahwan-kan-numɔ xò Dada-Sɛgbo Cukú *[Un esclavo prisionero de guerra golpea al perro de su Majestad el Rey],* pero también, por lo mismo, afirmar la supremacía de su dignidad de hombre sobre un perro, por muy real que fuera: È na sí xɛ̀, bo na lɛ sí xɛfún à? *[¿Cómo? Venerar y temer a la vez al pájaro y a las plumas?]* y también, como hombre, acariciar proyectos como el de ahorrar dinero –que confiará a los buenos cuidados de su amo en el *lŏ* 2– con miras a escoger mujer y fundar un hogar: Kannumɔ kplé asi'kwɛ̀, bɔ gàn tɔn sɔ dù *[Un esclavo está ahorrando dinero para casarse y su amo dispone de ese dinero.]*

Por el contrario, la visión que el otro tenía del esclavo era totalmente diferente: éste último no era más que un objeto entre otros y propiedad de su amo, como dice la segunda parte del *lŏ* 1: Hwiɖésu ɔ, nù mima à nyí *[Tú mismo eres parte de la herencia que dejo],* o un ser cuya precaria existencia podía ser interrumpida en todo momento por decisión de su amo (segunda parte del *lŏ* 6): Gbɛ̀-na-nɔ-nu jɛ̀n wà à ɖè à? *[¿Crees hacer algo por tu longevidad actuando así?]*, cuando esta existen-

11. Maurice Ahanzo-Glèlé (1974), p. 34-36 y 162.

cia no era pura y simplemente negada (segunda parte del *lŏ* 2): Hwi tɛ̌ wɛ tiín, bɔ̀ nù towe ɖé tiin? *[¿Cómo puedes pretender poseer algo cuando tú mismo no existes?]*.

Como vemos, la vida de un esclavo valía menos que la del perro de su amo, puesto que el hecho de castigar al perro del rey le ponía en peligro de muerte (proverbios 6 y 6').

Pero el esclavo tenía un valor para su amo: el de ser el emisario del rey acreditado ante sus antepasados difuntos, como se puede ver en los proverbios 4 y 4': Nyaɖé xwè kú bɔ̀ Agaja má ɖu n'í *[A punto de ser enviado* ad patres *un esclavo ve que le entregan de parte del rey Agaja una carga de pólvora]*.

El abad Gabriel Kiti da de este proverbio, en 1927, la explicación siguiente: «Se trata de un esclavo destinado al sacrificio en honor a los manes de los antiguos reyes. Durante su vida trabajó y penó. Sus amos, unos tiranos, Agaja en particular,[12] no le han dejado ningún reposo en este mundo. Se alegra de que su ejecución esté próxima: la muerte le va a dar por fin lo que tanto ha deseado. Pero he aquí que el rey Agaja le envía un paquete de pólvora para que se lo ponga a los reyes, sus antepasados. El esclavo exclama indignado: ¿Cómo? ¿después de una vida de trabajo como la mía todavía se me quiere quitar el reposo del que todo hombre goza en el país de los muertos? ¿Es que Dios me ha negado el reposo para siempre?»[13]

El esclavo, propiedad de su amo igual que lo era el ganado o la tierra, no podía pretender heredar. Por eso, la réplica que se hace en el *lŏ* 1 al desgraciado esclavo por si acaso reclama su parte de herencia antes de que muera el amo: Hwidésu ɔ, nú mima à nyí *[Tú mismo formas parte de esta herencia que dejo]*.

El esclavo no tenía, pues, más que un valor venal. Y únicamente por esta razón podía ser objeto de cuidados por parte de su amo cuya insaciable ambición, hábilmente reflejada en el proverbio 13, llevaba al engaño del negrero sobre el valor efectivo del esclavo-mercancía: È xwlɛ̌ ɖà nú nyɔɖaxoví bó sɛ́ sà... *[Se afeita la cabeza a un viejo para venderlo...]*.

Yves Verbeek proporciona indicaciones preciosas sobre el hecho de afeitar la cabeza al esclavo maduro: «Una vez llegados a su destino, se deja a éstos [los esclavos] que descansen en unos lugares vallados hasta la llegada de los buques negreros. En general, los vendedores aprovechan este período para que los cautivos recuperen fuerzas pues suelen estar agotados por la larga marcha que acaban de hacer.»[14]

12. La tiranía del rey Agaja no está establecida particularmente, que sepamos. Pero no hay que excluir que el joven eclesiástico negro, que trabajaba bajo la dirección del muy colonial Reverendo Padre Aupais, haya sido víctima de los manuales coloniales de historia africana que, en aquella época, presentaban a los reyes africanos como «bárbaros sanguinarios y salvajes» de la tiranía, de los que la misión civilizadora de la colonización había venido a liberar a los africanos.
13. En: *La reconnaissance africaine*, n.º 39, junio de 1927, citado por Gérard Guillet (1971).
14. Yves Verbeek (1978), p. 47.

El objetivo era que el esclavo-mercancía aumentara su valor esperando la llegada de los compradores, rejuveneciéndole: «se tomaba por patrón, si puede decirse, la pieza de India, nombre que los negreros daban al negro adulto, macho, robusto, bien conformado, con todos sus dientes y una edad de cuarenta años como máximo [...]. Un hombre con algún defecto o habiendo pasado la cuarentena valía la mitad de la pieza de India [...]. Se consideraban invendibles, incluso a menor precio, los enfermos o viejos (criterios: arrugas, cabellos blancos, sudor muy ácido...).»[15]

Por lo tanto, en este proverbio se trataba de sustraer al viejo a la categoría de invendibles haciéndole pasar por un adulto de menos de cuarenta años. El esclavo debía cooperar en esta transacción fraudulenta so pena de ser castigado, como muestran los proverbios 3: Kannumɔ kpota bɔ̀ mɛ e hɛ̀n ɛ wá axì ɔ́ dó kpo è *[Un amo golpea a su esclavo con el bastón por no haber sido comprado por el negrero]* y 3': E gbo bǎ dó xò kannumɔ ɖó Aguda ma xɔ ɛ wú *[Se pega a un esclavo en castigo por no haber sido comprado por el portugués].*

Como se recordará, Tamango, en la novela de Prosper Mérimée del mismo nombre, sencillamente asesinaba a los esclavos que no vendía para no tener que alimentarlos.

Ante un destino trágico y sin salida, el esclavo solía tener que escoger entre tres opciones: la resignación y el miedo debido a su impotencia, que se expresan por el candor y la inocencia llena de ingenuidad en la réplica de los proverbios 3: Ani wɛ un ka tuun ɖò masa ɔ mɛ *[Pero, ¿qué sé yo de las razones de una mala venta?]* y 3': Hwɛ ce ɖé wɛ̌ nyí à *[¿Acaso tengo yo la culpa?]*; el humor malicioso y a veces moralizador: É ɖɔ̀ emi nyí kakanuazanɖénijɛ̀ *[Dice que se llama «todavía unos días»]*, lo que significa: «Espérense unos días, mis cabellos volverán a crecer y verán si hacen realmente una buena transacción»; o también, entre los más valientes, la insolencia o la bravata temeraria: A na ɖù 'kwɛ̌ nɛ ɔ vɔ dìn có mì na kpó ɖò fí *[Te vas a gastar muy pronto este dinero que no te va a hacer feliz]*, como se ve en los proverbios 4: Sɛ̌ wɛ tɛ̀ magbɔje mi à? *[¿Cómo? ¿El destino me ha privado de reposo para siempre?]* y 6': Ahwan-kan-numɔ xò Dada Sɛgbo Cukú *[Un esclavo, prisionero de guerra, golpea al perro de Su Majestad el Rey]*, È na sí xɛ̀, bo na lɛ sí xɛfún à? *[¿Cómo? Venerar y temer a la vez al pájaro y a las plumas?]*

La distinción que se hace en la colección de proverbios entre «esclavo miedoso» y «esclavo revoltado» constituye otro elemento histórico que confirma Yves Verbeek: «[Hay, entre los esclavos] individuos recalcitrates o sospechosos de llegar a serlo» y cuyas «muñecas [estaban] igualmente trabadas» y que «cargaban además un collar cuyo cierre puede atarse a una cuerda o a una cadena, mientras que los anillos de sus tobillos van montados en hierros rígidos».[16]

15. *Ibid.,* p. 51.
16. *Ibid.,* p. 57.

### El negrero

De todas las nacionalidades de negreros, el repertorio de proverbios fon sólo habla del negrero portugués, llamado *aguda* en lengua fon, sin duda porque los portugueses eran los que tenían en este tráfico un mayor volumen de comercio. Como observa Maurice Ahanzo-Glèlè citando a Berbain: «El mercado negro [en Dahomey] se realizaba en Xavier (Savi), donde los ingleses, franceses, portugueses y holandeses tenían factorías. Barcos de todos los pabellones echaban el ancla frente a Juda (Ouidah) y cada año los franceses se llevaban 500 ó 600 negros, los ingleses de 600 a 700, los holandeses de 1.000 a 1.500 y los portugueses de 6.000 a 7.000.»[17] Se observará que en los proverbios fon el negrero europeo interviene muy poco como agente y actor de la trata negrera.

¿Qué conclusión sacar de este rápido examen de los proverbios fon sobre la esclavitud?

En primer lugar, que los proverbios fon, lejos de ser un (simple) depósito de la sabiduría ancestral, tienen más bien un cierto parentesco con el género narrativo del que derivan y al servicio del cual se ponen, convirtiéndose en una figura de estilo y no en un género literario totalmente: son «el caballo de la conversación» o, según la fórmula de R. Gbégnonvi, «el suplemento de alma del discurso».[18]

Y como toman su fuente y su fuerza en lo narrativo filtran todo lo que procede de la vida social y, por lo tanto, de la historia –la historia nacional, pero también la historia de los individuos, los más ilustres y los más oscuros– y se nutren de ella.

Los proverbios fon que hemos estudiado ofrecen otra particularidad que es que, contrariamente al discurso recurrente sobre la esclavitud y la trata atlántica, no se critica en ellos al negrero blanco. El pueblo fon, con valor y honradez, se mira a cara descubierta y trata de entender la función que ha desempeñado con miras a descubrir sus propias responsabilidades, señalando que los negros también participaron en el sometimiento a la esclavitud de otros negros. Los proverbios fon constituyen, por todo esto, testimonios preciosos de la realidad histórica. Por esta razón, conviene salvarlos del olvido y sobre todo, salvarlos en su integridad.

## Bibliografía

AHANZO-GLÈLÈ, M. 1974. *Le Danxome: du pouvoir aja à la nation fon.* París, Nubia.

BERBAIN, S. 1942. *Étude sur la traite des Noirs au golfe de Guinée: le comptoir français de Juda (Ouidah) au XVIII$^{e}$ siècle.* París, Librería Larose. [Memoria del IFAN.]

17. Maurice Ahanzo-Glèlè (1974), p. 162.
18. *Ibid.,* p. 74.

CABABULU, M. 1992. *Dictionnaire des proverbes africains.* París, L'Harmattan/ACIVA.
GBÉGNONVI, R. 1985. *Lǒ ou «proverbes»: structure et fonctions d'un épiphénomène du parler fon des Aja-Fon du Danxome au Sud Bénin.* Bielefeld (Alemania), Universidad de Bielefeld / Facultad de lingüística y de literatura. [Inédito.]
—. 1994. «Raison et déraison au royaume d'Abomey ou l'épopée des *lǒ* à deux énoncés». En: *Mélanges Jean Pliya.* Cotonou, Les Éditions du Flamboyant.
GBÉGNONVI, R.; VIGNONDÉ, J.-N. 1983. *Lǒ*. París, Binndi e Jannde.
GUILLET, G. 1971. *Les proverbes et Pro manuscripto.* Cotonou, BNF. (Regards sur la littérature dahoméenne.)
HOUNTONDJI, P. 1976. *Sur* «La philosophie africaine». París, Maspero.
KOUAOVI, A. B. M. 1981. *Proverbes et dictons du Bénin.* París, ACCT.
QUENUM, A. 1938. *Au pays des fon. Us et coutumes du Dahomey.* París, Éditions Larose, 1938.
—. 1993. *Les églises chrétiennes et la traite atlantique du XV$^{e}$ au XIX$^{e}$ siècle.* París, Karthala.
SAUGERA, E. 1995. *Bordeaux, port négrier.* París, Karthala.
VERBEEK, Y. 1978. *Histoire de l'esclavage de l'Antiquité à nos jours.* Ginebra, Éditions Ferni. (Le cercle des bibliophiles contemporains.)
VIGNONDÉ, J.-N. 1978. *La littérature orale fon du Bénin. Contribution à la recherche paradémiologique.* París, Universidad de París III-Sorbona. (Inédito.)

# Observaciones sobre las iglesias cristianas y la trata negrera transatlántica del siglo XV al siglo XIX

Alphonse Quenum

Algunos no quieren que se recuerden las heridas de un pasado que les concierne, «para esconder, como dice Serge Daget, una mirada avergonzada». Otros se complacen en ellas para no confesarse sus propias debilidades. Pero de nada sirve tratar de evitar las responsabilidades. La presencia del pasado, cualquiera que sea de hecho este pasado, es la señal y la garantía de nuestra dignidad de hombre, en la medida en que aceptemos asumirlo clara y conscientemente.

Puede parecer extraña nuestra elección de hablar de un período histórico tan largo, desde el siglo XV al siglo XIX, pero he querido ofrecer una visión de conjunto de un fenómeno que no se quiere abordar desde su perspectiva religiosa.

Hablamos de iglesias cristianas en plural porque, cuando se empezó a organizar el tráfico de esclavos a gran escala, no existía ya en los países cristianos (actores principales de tamaña tragedia) una Iglesia monolítica, pues, en efecto, la Reforma protestante había provocado ya profundas divisiones en el occidente católico.

Puesto que las Sagradas Escrituras fueron invocadas para justificar la esclavitud y la trata negrera (igual que lo fueron después para combatirlas), en ellas se va a centrar la primera parte de mi estudio. La segunda parte recordará la tragedia de la trata atlántica con las crisis de conciencia que haya podido provocar. En una tercera parte abordaré el abolicionismo.

## La Biblia y la esclavitud

No se puede estudiar la trata de esclavos y la postura de las iglesias cristianas ante este fenómeno social sin estudiar la Biblia, fuente esencial del pensamiento y de la moral cristianas.

Es necesario prestar más atención a los principios formulados por la Biblia por cuanto una de las principales afirmaciones de los teólogos de la Reforma era la primacía de las Escrituras, única fuente de la fe y de la moral.

Los defensores de la legitimidad de la trata de esclavos, sobre todo en los países protestantes como Inglaterra o los Estados Unidos de América, se refieren frecuentemente a la esclavitud que aparece en los libros sagrados. Sin embargo, también en Francia, país de fe católica, algunos, a imitación del teólogo Bellon de Saint-Quentin en su *Dissertation sur la traite et le commerce des nègres,* citan la Biblia.

## La esclavitud en el Antiguo Testamento

La esclavitud está tan unida a la historia de los pueblos, que el mismo Israel, que fue víctima de ella, no escapó a esta práctica (Génesis, 24; 37). Debido a las guerras que estallaron en el reinado de David, fueron muy numerosos los esclavos dedicados a trabajos forzados. La Biblia menciona también el tráfico de esclavos que se practicaba especialmente en los puertos fenicios (Amos 1, 6, 9, 10, etc.).

El Antiguo Testamento es la parte que más nos interesa pues en él se encuentra el mito de la maldición de Cam. Este tema recurrente y oscuro que tiene su origen en el Génesis (cap. 9 y 10) se cita siempre a propósito de la odisea negro-africana: parece que Noé maldijo a uno de sus tres hijos por tener una actitud irreverente hacia él, al descubrir su desnudez. Cam, castigado por ello, se convirtió en el esclavo de sus hermanos.

El mito de Cam se ha venido utilizando tendenciosamente en muchos ambientes religiosos hasta una época reciente. Incluso algunos africanos lo emplean.

En los siglos XV y XVI y en la primera mitad del XVII, la historia de Noé se empleaba muy poco contra los negros, pero en la segunda mitad del XVII, XVIII y sobre todo en el XIX, a los negros se les llamaba «hijos de Cam» de «raza maldita».

Es posible que haya habido un malentendido, una mala interpretación o contrasentido con respecto al texto bíblico, pero la cuestión de fondo sigue sin resolverse: «¿Cómo, dice el misionero J. Lecuyer, evangelizar a los pueblos, cómo llevarlos a buscar en nuestra vieja Biblia un ideal de vida y la fuerza para cumplirlo, si empezamos por hacerles creer que esta misma Biblia, que se les presenta como fuente de verdad, contiene el relato de una pretendida maldición que pesa sobre ellos?»

## El Nuevo Testamento y el esclavo

Los evangelios tratan bastante poco la cuestión de la esclavitud como tal (Mateo, **24,** 24-25, **25,** 14: Lucas **12,** 35, etc.) y apenas hacen más que comparar a los esclavos con los cristianos.

Ningún texto analiza la esclavitud como realidad social. Solamente con las cartas de San Pedro y las de San Pablo se inicia una reflexión sobre el destino del esclavo y sobre la esclavitud. Pero en ambos la cuestión se sitúa en el plano espiritual, que invita a dirigir la mirada hacia la beatitud celestial y la salvación del alma. Incluso la famosa carta que escribió San Pablo a Filemón a propósito del esclavo Onésimo no nos aporta nada nuevo.

Lo que es seguro es que, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, la esclavitud constituye una realidad social evidente. A veces está regulada para limitar los excesos, como en el Antiguo Testamento, o ampliamente admitida e incluso respetada en el Nuevo Testamento. En ninguna parte se dice que la esclavitud sea un mal.

Además el prejuicio de que los negros eran los desgraciados hijos de Cam estaba tan profundamente arraigado en las mentes, que en el siglo XIX los fundadores de las órdenes misioneras –de los que no se puede suponer la buena fe– se referían a ella para justificar su conmiseración pastoral. Naturalmente, en ningún momento se preguntaron sobre el sentido teológico de esta maldición con respecto a la doctrina de la salvación universal.

## El mundo cristiano y el tráfico de esclavos atlántico

### De la Edad Apostólica al siglo XV: los papas ante la esclavitud

La esclavitud era, pues, tolerada y admitida por la Iglesia. Unas veces se pensaba que era un mal menor, otras, un pecado. Prácticamente nunca fue considerada abiertamente como algo reprensible. Esto podría explicar por qué, antes de la colonización emprendida por Europa, los papas no tomaron partido contra la esclavitud, aunque sea cierto que la Iglesia no fuera indiferente al destino de los esclavos.

Así, en la cuestión de la esclavitud, la Iglesia, lo mismo la de los orígenes que la de la Edad Media, no tuvo nada de revolucionaria. La Iglesia primitiva trató más bien de justificar una institución muy arraigada en la vida social... y que todo parecía fomentar: su práctica reconocida en el Antiguo Testamento, el ambiente y el legado del derecho romano, la moral del Nuevo Testamento según la cual el esclavo estaba sometido al amo, etc.

### Las bulas pontificias y «los nuevos mundos»

Con frecuencia se ha acusado a los papas de haber favorecido, por sus tomas de posición y su cobertura moral, el movimiento colonialista y proesclavista de las potencias cristianas.

Las bulas *Romanus Pontifex* de 1455 fueron un instrumento eficaz en manos del príncipe Enrique. Las «bulas alejandrinas», por su parte, sobre todo *Inter coetera* de 1493, repartieron el mundo en beneficio de Portugal y España, en función de la doctrina de la «monarquía universal del Papa», afirmando la autoridad de éste sobre los príncipes y los países cristianos.

## A FAVOR DE LOS INDIOS, CONTRA LOS NEGROS

El padre Las Casas, como mucha gente de su época, ante el drama de los indios que morían en grandes cantidades, deseaba que unos esclavos más resistentes como los negros que él conocía ocuparan su puesto. Durante mucho tiempo, para Las Casas, la trata no fue un mal, sólo lo era el destino que aguardaba a los indios. Los esclavos negros de los que se decía que el «trabajo de uno de ellos valía más que el de quatro indígenas», eran apreciados sobre todo por su capacidad de trabajo, por lo tanto, había que emplearlos como fuerza de reemplazo.

Sin embargo, Las Casas no tardó en reconocer su error: «La sangre de un negro vale la de un indio». Aunque no pueda ser considerado el defensor de los negros como lo fue de los indios, tuvo al menos el valor de pedir perdón.

## EL PODER DEL MERCANTILISMO Y LA COMPLICIDAD DEL SILENCIO

En los siglos XV y XVI y en los primeros años del XVII, el comercio negrero entronca con la esclavitud tal y como se conoce desde la noche de los tiempos. Basta pensar en la suerte reservada a los galeotes de la misma época para convencerse.

A partir del siglo XVII, la trata negrera atlántica salió de su fase artesanal y adquirió unas proporciones nunca vistas, gracias al sistema bien organizado que pusieron en marcha las grandes compañías comerciales de tipo monopolístico. En función de la ley de la oferta y la demanda, a la Europa negrera le correspondía la era negrera africana.

La Europa negrera era una Europa mercantil deseosa de enriquecerse, pero cuya cultura dominante era oficialmente el cristianismo. Si la Francia católica no estuvo entre las primeras naciones que emprendieron el comercio triangular, tampoco fue la primera en salir de él. Los misioneros portugueses y españoles, por su parte, estaban siempre presentes en el proceso de venta de la «madera de ébano», tanto en el principio (en África, como obispos de los fuertes de donde salían los cargamentos de esclavos bautizados por ellos) como en el final (en las Américas).

Los protestantes, igual que los católicos, eran en su mayoría herederos de la tradición «dualista» que admitía la esclavitud rechazando la violencia y la injusticia. En un mundo de pecado, la esclavitud, se pensaba, podía salvar a las almas.

Así pues, lejos de oponerse a la trata negrera, los protestantes la consideraban como un medio de servir a su obra de evangelización. La buena marcha de las empresas comerciales, enriquecidas por el comercio triangular, era considerada como prueba de la bendición divina. Reprochar al negociante su codicia y su falta de piedad era algo que no se les pasaba por la imaginación.

### Debates doctrinales y crisis de conciencia

Pese a la buena conciencia colectiva, la trata de esclavos no se desarrolló sin suscitar debates doctrinales y hasta una cierta crisis de conciencia. A principios del siglo XVII, las discusiones que se organizaban sobre el tema en las universidades católicas, sobre todo en las españolas como la de Valladolid, se inscribían en el marco de un debate moral y jurídico en el que se estudiaban la noción de guerra justa y la primacía del derecho a la evangelización.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo del XVIII, las cosas fueron evolucionando con la emergencia de la filosofía humanista y el racionalismo de la Ilustración, y con la demostración de las ambiguëdades de las Sagradas Escrituras y la utilización de la razón cristiana como justificación moral. Ejemplo de esto son Bellon de Saint-Quentin y Fromageau en la Sorbona de París, en Francia.

## La era de los cambios: el movimiento abolicionista (finales del siglo XVIII y siglo XIX)

El movimiento abolicionista fue el resultado de una toma de conciencia debida a múltiples causas.

### El radicalismo evangélico protestante

La campaña antiesclavista partió de medios protestantes –de los cuáqueros, marginados por entonces. Los dirigentes evangélicos Granville Sharp, Wilberforce y John Winsley consideraban la esclavitud como un mal. En desacuerdo con la filosofía y la moral aristotélicas, buscaron en la teología evangélica la fuerza y la lógica espirituales para combatir la trata de esclavos. No obstante, sus escritos están dominados por un enfoque filantrópico y humanista sistemático en nombre de lo que les parece la «verdadera moral cristiana».

Los sermones y las conferencias pronunciadas en el marco de este movimiento antiesclavista hacían referencia casi todos a las Sagradas Escrituras y llegaban hasta acusar al gobierno británico de complicidad criminal por autorizar el tráfico de esclavos.

## El abolicionismo católico

Las dificultades existentes para conocer la postura oficial de la Iglesia Católica en el movimiento abolicionista se deben a que los analistas religiosos o los historiadores favorables a la Iglesia no suelen hacer distinciones entre la esclavitud en general y el caso particular de la trata negrera.

En realidad, la nueva orientación antiesclavista de los papas empezó con el Congreso de Viena, en 1814, en el que Pío VII se dirigió a los eclesiásticos y a los laicos en los términos siguientes: «Y prohibimos a todo eclesiástico o laico que se atreva a sostener que está permitido, bajo ningún pretexto, este comercio de negros o a predicar o a enseñar en público ni en privado algo contrario a esta carta apostólica.[1] Este texto deja suponer que a principios del siglo XIX algunos eclesiásticos sostenían todavía que el comercio de los negros no era reprensible.»

Gregorio XVI en su carta *«In supremo apostolatus fastigio»,* de diciembre de 1839, fue el primero en condenar la trata de negros de manera ostensible (siete veces se refiere al *«negritarum commercium»*). Desde luego, como era costumbre, Gregorio XVI basaba su acción en la tradición de la Iglesia y por lo tanto se refirió a sus predecesores (Clemente I, Pío II, Pablo II, Urbano VII (1639), Benito XIV (1741) y Pío VII), pero ningún papa antes que él había condenado tan firmemente el tráfico de esclavos, este «comercio inhumano, inicuo, pernicioso, degradante, que debe desaparecer completamente entre cistianos».

Pío IX, por su parte, beatificó el 16 de junio de 1850 al jesuita catalán Pedro Claver, religioso admirable que en 1622 decidió servir a Dios hasta el fin de sus días en la persona de los esclavos y vilipendió a los traficantes «que, en sus suprema maldad, tenían por costumbre cambiar por oro la vida de los hombres».

Por último, León XIII en su encíclica *«In plurimis»* (1888), dirigida a los obispos del Brasil, criticó la trata negrera y la esclavitud que todavía continuaba aunque los países cristianos ya no estaban directamente implicados en ella.

Las naciones europeas, de diversos credos cristianos, unas tras otras, por diversas razones, pusieron término legal a la trata negrera y a la esclavitud en su territorio y en sus colonias americanas. De este modo, a finales del siglo XIX, la trata negrera atlántica –tras una duración de cuatro siglos– llegaba oficialmente a su fin. No obstante, ni la esclavitud ni la trata negrera habían desaparecido totalmente del continente africano.

El amor propio, el carácter humillante del comercio negrero, las proporciones de la trata atlántica y los prejuicios racistas que la acompañaron, al menos en un cierto nivel de su desarrollo, con frecuencia llevaron a los historiadores a ver

1. L. Conti (1985), p. 274.

la causa del mal sólo en el lado europeo. Pero esta parcialidad atribuye al universo africano una inocencia que no siempre tiene fundamento y perjudica a los africanos, pues les impide tratar de saber la verdad y aceptarla en su totalidad.

La historia nos ha enseñado que las iglesias cristianas no siempre han podido hacer honor a los valores morales que ellas mismas proclaman. Pero no pierden nada en reconocer que la acción divina a menudo ha encontrado en el seno mismo de la Iglesia dificultades humanas. Por eso no han podido o sabido difundir con la suficiente rapidez una doctrina sistemática contra la trata negrera.

Es lamentable que la historia siga siendo injusta con los negros. No se deja de reconocer su tragedia, pero se minimiza su alcance. Los africanos son los primeros interesados en entender, meditando a través de la historia, el horror sufrido por sus antepasados, tanto por su culpa y complicidad como por la codicia cínica y la barbarie de los otros. Es un precio que deben pagar para salir de la fatalidad y para que el continente africano deje de aparecer como a remolque de la humanidad.

## Bibliografía

BRASIO, A. 1952. *Monumenta missionaria Africana Costa occidental Africana.* Lisboa, Agencia geral do Ultramar.

COLLANGE, J.-F. 1987. *L'épître de saint Paul à Philémon.* Ginebra, Labor et Fides.

CONTI, L. 1985. «L'Église catholique et la traite négrière». En: *La traite négrière du XV$^{e}$ au XIX$^{e}$ siècle.* París, Éditions UNESCO. (Col. Historia General de África. Estudios y documentos, n.º 2.)

DAGET, S. 1960. «L'abolition de la traite des Noirs en France de 1814 à 1831». *Cahiers d'études africaines,* vol. XI, n.º 41.

DEBIEN, G. 1967. *La christianisation des Antilles françaises aux XVII$^{e}$ et XVIII$^{e}$ siècles.* Montreal.

DUCHET, M. 1965. «Esclavage et humanisme en 1787». En: *Annales historiques de la Révolution française.* París, Société des études robespierristes.

FROMAGEAU, G. 1714. *Résolution de plusieurs cas de conscience.* París, J.-B. Coignard fils.

—. 1733. *Le dictionnaire des cas de conscience décidés suivant les principes de la morale.* París, J.-B. Coignard fils.

LECUYER, J. 1988. «Le père Liberman et la malédiction de Cham». En: *Liberman, 1802-1852. Une pensée et un mystique missionnaire.* París, Le Cerf.

MAXWELL, J.-F. 1975. *Slavery and the Catholic Church. The history of Legitimacy of the Institution of Slavery.* Chichester/Londres, Barry Rose Publ. (Con prólogo de Lord Wilberforce.)

ROSCOE, M. R. 1957. *Slavery and Catholicism.* Carolina del Norte, Durham Northsale Publishers.

# Las aboliciones de la esclavitud (1793, 1794, 1848): balance de un coloquio

Marcel Dorigny

El 16 pluvioso año II, la Convención Nacional de Francia aprobaba por votación la abolición de la esclavitud en todas las colonias francesas. En último término, no tiene gran importancia que algunos publicistas proclamen a los cuatro vientos que la Revolución Francesa no fue, cronológicamente hablando, la primera en abolir la esclavitud: naturalmente no ignoramos que algunos de los nuevos estados independientes de América del Norte, siguiendo en esto la enseñanza de los cuáqueros, precedieron en varios años el decreto del 16 pluvioso año II. También sabemos que Dinamarca prohibió la trata en sus barcos en 1792... Pero sabemos igualmente que en este país la trata y la esclavitud estaban lejos de ser un empeño económico decisivo para la prosperidad nacional misma, como era el caso de las «grandes potencias coloniales» de la época: Inglaterra, Francia, y también Portugal y los Países Bajos. Para estos países, la economía colonial, ligada a la esclavitud casi por esencia, era un sector vital de su comercio y de sus manufacturas, y subestimar el peso de los intereses, su capacidad de resistencia y su influencia política sería una verdadera ligereza. Así, la Convención, con su acto del 16, hizo una obra pionera: por primera vez, un país para el que la economía colonial de plantación esclavista era vital, renunciaba a la esclavitud.

Sin embargo, una vez recordado este hecho esencial, no por eso hay que taparse la cara: el 16 pluvioso año II la Convención Nacional ratificó un estado de hecho que no había creado ella misma. En efecto, la principal colonia francesa de esclavos, Santo Domingo, había proclamado la libertad general desde el 29 de agosto y 21 de septiembre de 1793, por las decisiones unilaterales de los comisarios civiles Sonthonax y Polverel. Sin embargo, la Convención extendió esta abolición a todas las demás posesiones francesas, es decir, fundamentalmente a Guadalupe, Guayana y Mascareignes. Igualmente sabemos muy bien que los dos comisarios de la república que proclamaron la abolición en sus

dominios, sin haber recibido la orden de París, actuaron bajo la presión de los acontecimientos, al margen de sus convicciones personales: la insurrección de esclavos controlaba una gran parte de la colonia y se concretaba la amenaza de un desembarco inglés, al tiempo que España iniciaba una invasión por la frontera terrestre.

Así, el proceso que condujo a la abolición de la esclavitud no fue tan sencillo y unívoco como hizo suponer una cierta tradición republicana y optimista: la Revolución necesitó varios años, después de haber proclamado los derechos humanos, para aplicar sus propios principios universalistas a la totalidad de su territorio, incluidas las colonias, y es innegable que la insurrección de esclavos de Santo Domingo fue un elemento decisivo del proceso abolicionista.

El coloquio celebrado en la Universidad de París VIII los días 3, 4 y 5 de febrero de 1994, bajo la égida del programa de la UNESCO La Ruta del Esclavo[1] estuvo dedicado precisamente a sacar a la luz, hasta donde lo permita el estado de las investigaciones actuales, la complejidad del trayecto hacia la desaparición de la esclavitud. El punto de mira era principalmente el ámbito colonial francés, pero también se propuso un enfoque comparativo: ¿cómo entender los mecanismos de la abolición y de sus consecuencia sin tener en cuenta la diversidad de experiencias ni la imbricación permanente de los dominios coloniales y sus redes comerciales?

De acuerdo con la exigencia del rigor científico, organizamos los trabajos del coloquio en torno a seis temas clave, cuyo orden pretendía reflejar un método original:

- las diversas formas que tomó la resistencia a la trata y a la esclavitud;
- la Ilustración y la esclavitud: ¿hubo una reivindicación abolicionista?;
- las sublevaciones contra la esclavitud; los debates en las asambleas revolucionarias hasta la abolición del 16 pluvioso;
- el restablecimiento del sistema esclavista y la recomposición de los movimientos abolicionistas;
- las aboliciones fuera de las colonias francesas;
- la abolición de abril de 1848: debates y modalidades de aplicación.

En esta comunicación, breve por fuerza, voy a tratar de informar de todas las sesiones, agrupadas en torno a estos seis temas, sin entrar naturalmente en el detalle de las comunicaciones.

La resistencia a la esclavitud y a la trata constituyen un tema relativamente poco estudiado, pues se suele tratar de paso a propósito de la descripción del mecanismo comercial de la trata y de la vida cotidiana de los esclavos en las plantaciones. Sin embargo se comprueba en todas nuestras fuentes que la cap-

1. Las actas han sido publicadas bajo el título *Les abolitions de l'esclavage: 1793, 1794, 1848,* París, Ediciones UNESCO/Presses Universitaires de Vincennes, 1995.

tura de los futuros esclavos, su traslado posterior a las costas y finalmente el largo viaje en el buque negrero no fueron nunca etapas tranquilas de un proceso perfectamente puesto a punto... Por el contrario, hubo feroces resistencias, rebeliones declaradas, negativas a tomar el alimento, suicidios colectivos o individuales, motines a bordo de los buques y sobre todo fugas o tentativas de fugas por mar tratando de volver a tierra africana. Sobre todo, y las comunicaciones dedicadas a la isla de Borbón y del Viento lo demuestran perfectamente, la forma principal que tomó la resistencia a la esclavitud fue el cimarronaje. Ser cimarrón era, más que huir, entrar en la clandestinidad, reconstruir un nuevo marco de vida, tratar, a veces, de encontrar el medio de vida anterior a la cautividad... La existencia de «las sociedades» de «negros cimarrones» fue, durante toda la colonización esclavista, una de las grandes preocupaciones de los colonos; la creencia mítica en la inminencia de una «guerra general», provocada por miles de cimarrones, siguió siendo uno de los principales temores colectivos de los dueños de las plantaciones, lo que condujo siempre a las autoridades coloniales a aplicar con una gran ferocidad los castigos previstos por el Código Negro para los cimarrones capturados.

Junto al cimarronaje, una de las formas de resistencia más frecuentes era el rechazo a tener hijos condenados desde su nacimiento a ser esclavos; este rechazo consciente de transmitir la vida podía llegar al infanticidio, severamente condenado por la Iglesia y por la justicia de los plantadores.

Por último, la resistencia religiosa y cultural no era la menos importante. Ante la práctica sistemática del bautismo y de la conversión al catolicismo impuesta por el Código Negro como un deber imperioso para los amos, los esclavos opusieron un verdadero apego a sus creencias tradicionales, que se convirtieron enseguida en signos de identidad cultural que expresaban el rechazo a adoptar el modo de pensar de los amos. El vudú de Santo Domingo fue la forma más perfecta de esta resistencia cultural de los esclavos y es sabida la función que desempeñó en el desencadenamiento de la insurrección de Bois-Caimán en agosto de 1791. La feroz lucha de la Iglesia Católica contra lo que consideraba una supervivencia intolerable del fetichismo y del paganismo fue elocuente por sí sola en lo que se refiere a la resistencia cultural de los esclavos: rechazar la religión de los europeos equivalía a negarse a ser enteramente dominado; el trabajo e incluso la persona del esclavo podían, por la fuerza, ser propiedad de los blancos, pero no su espíritu, sometido solamente en apariencia.

¿Cómo percibía la Europa del siglo XVIII la existencia de la trata y de la esclavitud en las colonias de las naciones más poderosas, más ricas y, por lo tanto, más abiertas a los ideales de la Ilustración que preconizaban la tolerancia, la justicia, las garantías individuales y la igualdad de los hombres, al menos ante la ley? Las contribuciones sobre este tema han recordado enérgicamente el mensaje de la Ilustración, que no era ambiguo en un punto primordial: la condena «moral» de la esclavitud se fue imponiendo lentamente a lo largo del siglo para hacerse clara y

categórica en *L'Esprit des lois* de Montesquieu en 1748. Pero también en este ámbito sería de una peligrosa ingenuidad creer en un compromiso unilateral a favor de la abolición inmediata de una práctica condenada sin embargo filosófica y moralmente: la condena moral de la esclavitud no condujo a los hombres de la Ilustración a una conclusión política consecuente. Hubo dudas, proyectos de abolición gradual de la trata, después de la esclavitud, pero nunca, al menos antes de 1770, propuestas de acabar de golpe con un sistema en el que se asentaba la prosperidad del reino. En los autores de la Ilustración había una especie de conflicto interno entre la exigencia de justicia y el dogma, igual de importante, de la búsqueda de la eficacia económica y del elogio del enriquecimiento de las sociedades. Antes de que los fisiócratas, y en nombre precisamente de la eficacia económica, demostraran la perversidad de la esclavitud, hubo una constante vacilación en lanzarse a una campaña abiertamente abolicionista.

El paso de lo que quizá no se puede calificar de «simple condena moral» sin caer en el reduccionismo a un llamamiento a la insurrección de los esclavos, aunque fuera sólo retórico, fue una etapa decisiva en la toma de conciencia de la injusticia y de los fundamentos de la sociedad colonial: Mercier, en 1770, después Raynal y Diderot expusieron con una elocuencia patética la inminente rebelión de los negros en las islas, preludio de la deplorable pero justa matanza de blancos, que abría el camino a la independencia de las colonias; independencia que no tendrá nada en común con la de los estados de América del Norte, donde sólo los blancos conquistaron su libertad. Este auge de poder de la antiesclavitud a partir de 1770, marcado por la legitimación de la insurrección todavía muy hipotética de los negros, tuvo una consecuencia importante: el nacimiento de un primer movimiento abolicionista organizado con un programa, unos estatutos, medios económicos y medios de acción. Con la creación en febrero de 1788 de la Sociedad de Amigos de los Negros, la lucha contra la esclavitud adquiría un aspecto político desconocido hasta entonces.

Sobre todo es esencial destacarlo aquí, enérgicamente: el movimiento abolicionista gozaba de un apoyo internacional. La revolución americana había consagrado como valores principales de la joven república los ideales de libertad y de igualdad individuales; la Declaración de los Derechos Humanos ya había consagrado estos principios, convertidos en fundamentos de la Unión con la promulgación de la Constitución Federal. Nadie duda de que el abolicionismo fuera ayudado, al menos en un primer momento, por la fuerza misma de las ideas de los «americanos libres», aunque en la práctica, el nacimiento de los Estados Unidos de América no estuvo acompañado por la abolición de la esclavitud, ni siquiera por la trata de negros, en los estados del sur, donde estas prácticas tenían una significación económica primordial. En Inglaterra, país esclavista de primer orden, se estaba desarrollando en la misma época un poderoso lobby abolicionista en torno a Clarkson, Benezet y Wilberforce, que dio lugar a la fundación, en 1787, de la Sociedad para la Abolición de la Trata y

de la Esclavitud. Entre los abolicionistas ingleses, americanos y franceses hubo entonces una intensa colaboración: la Sociedad Francesa de Amigos de los Negros se presentaba a sí misma como una verdadera «filial» de la sociedad inglesa y en relación permanente con las diferentes sociedades abolicionistas americanas. Se perfilaba una especie de «internacional antiesclavista», cuya función en las postrimerías del siglo XVIII no hay que subestimar. En efecto, sería ahistórico ver entre estos antiesclavistas de la Sociedad de Amigos de los Negros los últimos vestigios de la mundanidad literaria del siglo XVIII, de ideas «estrechamente moralizadoras» y desprovistas de toda audacia... Desde luego, ninguno de estos hombres proponía una abolición inmediata de la esclavitud, sino solamente unos planes de abolición progresiva, a lo largo de dos o tres generaciones, con miras a permitir una lenta reconversión de las economías de las metrópolis y de las colonias; sólo se pedía la abolición inmediata de la trata, para minar el sistema en su raíz, privando a los colonos de nuevos esclavos. Para llevar a buen término este programa reformador, los Amigos de los Negros contaban con dos medios de acción complementarios. En primer lugar, con respecto al público, lanzaron campañas de difusión de temas hostiles a la esclavitud. Después, con respecto al gobierno, intentaron una práctica discreta pero continua de presiones y de juegos de influencia en los despachos del Ministerio de la Marina, donde muchos Amigos de los Negros tenían relaciones y donde no ignoraban que los administradores coloniales ilustrados preparaban proyectos de «reforma» del sistema, que podían dar paso a una política en el mismo sentido de la que preconizaban los abolicionistas. Así, es innegable que estas diferentes sociedades antiesclavistas tuvieron una función en el largo camino que condujo a las aboliciones: difundieron al público ilustrado de su tiempo los temas hostiles a la esclavitud, sobre todo publicando traducciones de obras inglesas y americanas sobre la trata y las condiciones de vida en las plantaciones, rompiendo así el silencio que reinaba en los aspectos poco confesables de la realidad colonial. Desde antes de 1789, el debate sobre la esclavitud y las colonias enfrentó a los Amigos de los Negros y a los colonos, preludio de los grandes enfrentamientos de los primeros años de la Revolución.

Con las transformaciones radicales del sistema político de la metrópoli, introducidas de golpe en 1789 por la Revolución, la existencia de la esclavitud en las colonias estaba llamada a revisión. En efecto, ¿cómo los colonos por un lado y los abolicionistas por otro no iban a hacer la asociación inmediata entre el artículo primero de la Declaración de los Derechos Humanos aprobada el 26 de agosto de 1789 y la práctica de la esclavitud colonial? Sabemos bien que los colonos, preocupados con motivos, no esperaron a esta aprobación para tomar precauciones políticas contra un impulso abolicionista que surgía de las filas más «patriotas» de la Asamblea, en el seno de las cuales el Conde de Mirabeau era entonces muy influyente y cuyo protagonismo en la Sociedad de Amigos de los Negros era conocido por todos los colonos.

Para evitar tales «desbordamientos», los colonos de Santo Domingo habían conseguido obtener una representación específica en el seno de la Asamblea Nacional, arrastrando a las de las demás colonias; el 20 de agosto de 1789, el club Massiac tenía su primera reunión en París: reunía a los grandes plantadores de Santo Domingo y mantenía sólidas relaciones entre los diputados más influyentes del momento –Barnave, los hermanos Lameth, Malouet, etc. Así se había formado un lobby esclavista desde el verano de 1789; la creación del Comité Colonial de la Asamblea Constituyente el 2 de marzo de 1790 fue el logro de esta política de resistencia, casi por anticipación, podría decirse, de los colonos a toda veleidad de reformar, aunque fuera modestamente, el *statu quo* colonial: nueve miembros de los diez de este Comité eran favorables a los intereses de los plantadores. Así estaba asegurado el control de los debates parlamentarios y las eventuales ofensivas de los abolicionistas podían ser bloqueadas antes incluso de que llegaran a la reunión pública... Esta fue la estrategia que se aplicó durante la reunión de la Asamblea Constituyente: no hubo ningún debate sobre la esclavitud misma, al contrario, el decreto del 15 de mayo de 1791 reconocía constitucionalmente la existencia en las colonias francesas de personas «no libres»; la trata fue mantenida en su integridad, incluido el pago de las primas a los negreros por el gobierno. Sólo la cuestión de los derechos políticos de los «libres de color» se planteó públicamente: los defensores de las reivindicaciones de los derechos de estos «libres» fueron minoritarios en la Asamblea; no pudieron arrancar más que un decreto de compromiso el 15 de mayo de 1791 otorgando la igualdad solamente a la segunda generación. Esta modesta victoria fue, como sabemos, de corta duración: la misma Asamblea anuló su tímido decreto antes de terminar su reunión el 24 de septiembre siguiente. En fin, como culminación de esta política conservadora del orden esclavista colonial, la Constitución de 1791 renunció a poner en práctica sus propios principios fundadores en las colonias ya que su último artículo especificaba: «Las colonias francesas, aunque formaban parte del Imperio francés, no están incluidas en la presente constitución.»

El impulso decisivo vino de otra parte: mientras que la Asamblea constituyente permanecía sorda a los proyectos, tímidos desde luego, de los Amigos de los Negros, estallaron sublevaciones en las colonias sin que se puedan establecer de manera absoluta vínculos directos con los acontecimientos revolucionarios de Francia. No podemos abordar aquí el estudio detallado de estas sublevaciones, baste con recordar la cronología simplificada. A finales de agosto de 1789, cuando todavía no habían llegado noticias de la toma de la Bastilla, se sublevan los esclavos de San Pedro de la Martinica; a principios de octubre, se produce un intento de insurrección en el sur de Santo Domingo; en noviembre fue de nuevo en la Martinica; después, el 4 y 5 de diciembre de 1789 hubo una tentativa de insurrección en Guayana; el 11 y 12 de abril de 1790 le llega el turno a Guadalupe en la región de Capesterre-Petit-Bourg; más tarde otra vez en Martinica, en

octubre y noviembre de 1790; en diciembre del mismo año en Santa Lucía; y, por último, la más importante de todas las insurrecciones de esclavos, la única victoriosa, el 22 de agosto de 1791 fue el desencadenamiento de la insurrección del norte de Santo Domingo, la que entró en la historia y en la leyenda con el nombre de insurrección de Bois-Caimán.

Esta enumeración, sin ser exhaustiva, basta no obstante para ver hasta qué punto la lucha armada de los esclavos en todas las islas estaba a la orden del día en 1789. Estas «revoluciones» coloniales no debían nada ni en sus motivaciones ni en sus estrategias a la que había empezado en Francia ese mismo año de 1789. Sin embargo, no sería sensato aislar los dos fenómenos: es en el contexto de la pérdida de legitimidad del poder de la monarquía cuando se viene abajo el edificio colonial, primero, por la protesta blanca sobre algunos aspectos del poder metropolitano en las islas (por ejemplo, en materia de exclusividad, aun «atenuado»), después, por la promulgación en Francia de una Declaración de los Derechos Humanos que negaba la legitimidad de la «no libertad», aunque no se sacaran todas sus consecuencias. Teniendo en cuenta estos nuevos datos, el poder de represión estaba debilitado, vacilante, dividido. Es innegable que lo radical de las ideas revolucionarias, llevadas a sus últimas consecuencias entre 1792 y 1794, no podía sino apoyar la aspiración a la libertad que estaba siempre latente en la población reducida a la esclavitud. Fue por esta coincidencia –por no decir convergencia, pues nada demuestra que los jacobinos de París desearan una rápida abolición– por lo que los sucesos revolucionarios de Francia desempeñaron una función positiva en la marcha hacia la primera abolición de la esclavitud. Otro poder político en París probablemente no hubiera aceptado la proclamación abolicionista de los dos comisarios civiles de Santo Domingo. El decreto del 16 pluvioso fue posible porque en esta fecha existía en Francia una relación de fuerzas favorable a los jacobinos, que estaban desde tiempo atrás, según algunos, convencidos de la iniquidad de la esclavitud y de la urgencia de abolirla, y esto, aunque estos hombres hubieran «sufrido» más que deseado verdaderamente los sucesos de Santo Domingo. Que las circunstancias militares y la fuerza de la insurrección de Santo Domingo hayan sido factores decisivos en la toma de decisión final es indudable, pero sería inútil pretender atribuir a cada uno su parte de estos factores en la marcha del proceso.

El coloquio no quiso limitarse a este examen minucioso de las condiciones que acabaron en la decisión del 16 pluvioso. Al contrario, los organizadores creyeron necesario ir siguiendo las condiciones concretas de aplicación de la abolición decidida en París en las colonias francesas. El caso particular, aunque muy revelador, de las islas del océano Índico fue tratado específicamente: se recordó cómo, con ciertas complicidades metropolitanas, la isla Borbón, convertida en Reunión y la isla de Francia, sin olvidar las pequeñas posesiones de las Comores, pudieron permanecer con toda impunidad en la más total ilegalidad. Estas islas no pusieron en práctica el decreto del 16 pluvioso y atravesaron la Revolución

manteniendo íntegramente el sistema esclavista. Para los colonos de esta región, el restablecimiento de mayo de 1802 no fue una innovación: estaban otra vez en armonía con una metrópoli que rehabilitaba los valores coloniales del Antiguo Régimen.

Los debates en el seno de la Convención de Termidor y después en los consejos del Directorio para mantener la abolición de la esclavitud fueron mencionados por muchos ponentes: hicieron ver que la herencia de la Ilustración, con toda su ambiguëdad, no había muerto. En efecto, la Constitución del año III había introducido, por primera vez, el principio de «asimilación» de las colonias a la metrópoli con las mismas leyes, la misma administración, el mismo régimen social. La finalidad confesada de esta política de asimilación precoz era, evidentemente, hacer imposible el restablecimiento de la esclavitud, esta «particularidad» de las colonias tan querida para los colonos del Antiguo Régimen. Pero su consecuencia era la negación de toda autonomía de estos territorios lejanos; así se consolidó el triunfo del poder absoluto de la metrópoli sobre sus colonias, el sueño acariciado por la antigua monarquía, que nunca había podido lograr. Si bien la Francia del Directorio consideraba definitivo el fin de la esclavitud, no por ello pensaba abandonar sus colonias; ni tampoco renunciaba a conquistar otras. El tratado de Basilea de 1795 puso de manifiesto esta voluntad expansionista colonial: Francia se apoderaba por fin de la totalidad de la isla de Santo Domingo, el viejo sueño de los plantadores en la época de su esplendor... El movimiento antiesclavista, victorioso en apariencia, se recompuso con un nombre ligeramente cambiado: la Sociedad de Amigos de los Negros y de las Colonias. El cambio era significativo: las colonias sin esclavos eran perfectamente legítimas.

Cualquiera que haya sido el alcance simbólico del decreto de 16 pluvioso año II, todos sabemos que sólo estuvo vigente durante un breve período: de febrero de 1794 a mayo de 1802, es decir, poco más de ocho años. La primera abolición, la que se impuso a una metrópoli en guerra con el extranjero y en revolución, no sobrevivió a las circunstancias que hicieron posible su existencia. La perspectiva de una próxima paz con Inglaterra, en 1802, y, sobre todo, la agonía de la República en beneficio del poder personal de Bonaparte desde el golpe de estado del 18 y 19 brumario año VIII abrieron el paso al restablecimiento de la esclavitud colonial. Las modalidades y consecuencias de esta vuelta atrás fueron estudiadas minuciosamente: la fuerza del lobby de los colonos en el entorno del Primer Cónsul; afán expansionista colonial en África y Asia, incluso en la América española; el auge de corrientes de pensamiento que negaban abiertamente la tesis principal de la Ilustración sobre la «unidad de la especie humana», en beneficio de las teorías que trataban de establecer jerarquías entre las razas; importancia económica de las colonias, que siguieron siendo francesas después de la independencia de Haití; y también la lenta recomposición de un movimiento abolicionista, todavía tímido en el Imperio, en pleno auge con la Restauración, y más todavía con la monarquía de julio.

En la primera mitad del siglo XIX, a contracorriente de lo que era la política francesa desde 1802, se desarrolló toda una serie de leyes antiesclavistas en los principales países europeos poseedores de colonias: Inglaterra prohibió la trata y más tarde la esclavitud; Holanda, Dinamarca e incluso Túnez poco después de 1840, siguieron este ejemplo.

En las colonias francesas conservadas o recuperadas después del tratado de 1814 y de 1815, la vuelta al sistema esclavista se había realizado no sin dificultades, principalmente en Guadalupe, única colonia que había conocido verdaderamente el régimen de la «libertad general», seguido del restablecimiento íntegro de la esclavitud. Volvieron las formas de resistencia «clásicas»: cimarronaje, sublevaciones, negativa a trabajar y a alimentarse. También las insurrecciones volvieron a estar a la orden del día, aunque ninguna con el alcance de la de Santo Domingo de 1791. El poder metropolitano estaba alerta y la represión no esperaba a que se generalizara una insurrección para echarse sobre ella con todo el rigor del Código Negro restaurado.

Sin embargo, con independencia de lo que pensaran los colonos, el restablecimiento del Antiguo Régimen colonial no podía ser eterno: la ruptura revolucionaria había dejado huellas profundas en la mentalidades y las potencias coloniales europeas se orientaban poco a poco hacia una desaparición de la trata y de la esclavitud. Francia no podía escapar a esta renovación del antiesclavismo, pese a la vuelta y voluntad de los Borbones –sobre todo Charles X y su ministro Vilèle, aliado de los poderosos intereses de la Reunión– de no intervenir en un sistema que había proporcionado la grandeza colonial de un Antiguo Régimen entonces idealizado. En efecto, se produjo una lenta reorganización del movimiento antiesclavista, sobre todo en torno a sociedades filantrópicas como la Sociedad de la Moral Cristiana. También los liberales, sobre todo después de 1830, se aproximaron a posturas antaño defendidas por Smith, los fisiócratas y los Amigos de los Negros, que mantenían que el trabajo forzado del esclavo era menos productivo que el trabajo libre del asalariado: así, es muy probable que existiera una mayoría abolicionista en el cuerpo legislativo entre 1840 y 1850 y esto con más fuerza porque la conquista en curso de Argelia, concebida como el preludio de una implantación más extendida todavía en África negra, suponía que Francia adoptaba una postura claramente emancipadora: ¿no pretendía llevar la civilización a las nuevas colonias? Pero el hecho histórico cierto, al margen de las intenciones, es que el régimen del «rey ciudadano» no se atrevió a dar este paso con su propia autoridad, quizá por miedo a recordar a la clase dirigente francesa de entonces las horas trágicas del año II, único momento en el que el poder político francés había tenido la audacia de proclamar la abolición de la esclavitud.

La vuelta de la República, con el gobierno provisional nacido de las jornadas de febrero, empalmó con la herencia abolicionista de la Primera República: con el impulso decisivo de Víctor Schelcher, el decreto del 27 de abril de 1848 ponía fin definitivamente a la esclavitud en las colonias francesas.

La última reunión de nuestro coloquio se dedicó enteramente al estudio de las condiciones, modalidades y aplicación de la legislación de 1848, que ninguno de los regímenes que sucedieron a la Segunda República se atrevieron a discutir. El año 1848 fue el del fin de la existencia legal de la esclavitud para las colonias francesas, lo que no significa que no se pudieran perpetuar otras formas de no-libertad, incluso crearse de nuevo por los colonizadores a finales del siglo XIX o en el siglo XX, como puso de manifiesto para África occidental una de las comunicaciones de la última sesión.

Así se puede entender hasta qué punto fue complejo el proceso que condujo al fin de la esclavitud. Sería entablar una polémica inútil pretender decir qué factor fue el decisivo por sí solo. No se puede minimizar la influencia de las insurrecciones de esclavos. Pero no es menos cierto que la relación de fuerzas políticas metropolitanas fue otro elemento esencial en el proceso de abolición. ¿Cómo no constatar que las dos aboliciones francesas en el año II y en abril de 1848 coincidieron con la llegada al poder de corrientes políticas de «republicanos radicales»? La caída de la República en el año VIII dejó vía libre para la vuelta del antiguo régimen colonial. Por lo tanto, hubo una estrecha correlación entre las luchas de los esclavos por su propia libertad y la llegada al poder en París de una parte de los que habían convertido la causa de los esclavos en su principal divisa política. Sobre este punto, los jacobinos del año II estaban tan divididos como los republicanos de 1848, pero en ambos casos, el contexto hizo posible el triunfo de los partidarios de una abolición inmediata. Es sabido que en el año II, igual que en 1848, el desenlace hubiera sido muy distinto si los acontecimientos se hubieran producido unos meses más tarde. Es poco probable que la coalición termidoriana hubiera tenido la audacia de una abolición así, lo mismo que es posible dudar de las intenciones antiesclavistas de los republicanos conservadores que llegaron al poder después de la represión sangrienta de junio de 1848.

# 4. Aportaciones, continuidad y dinámicas culturales

# Presencia de la diáspora africana en toda América y en todos los americanos, desde Argentina a Canadá

Sheila S. Walker

Hasta veinte años después de haber asistido a una ceremonia de candombe afro-brasileño, no empecé a entender la verdadera significación de un acontecimiento del que fui testigo en mi infancia en la iglesia baptista Hopewell (Hopewell Baptist Church) en Newark (Nueva Jersey), donde unas damas elegantes y respetables, que llevaban bolso y sombrero, desbordantes de alegría divina *(got happy)* y en estado de trance *(filled up with spirits)* se ponían repentinamente a bailar y a lanzar gritos de una manera que contrastaba con su contención habitual.

Al estudiar el wolof, principal lengua de Senegambia, situada en África occidental, entendí el origen de términos tales como *jive* (charlatanería), *hip* (moderno) *jive cat* (charlatán) y *hip cat* (un tipo «moderno»), introducidos en la lengua americana por músicos afro-americanos... así como el de la exclamación *¡Wow!*

También al estudiar las costumbres de atribución de nombres a los niños en África fue cuando comprendí verdaderamente por qué una muchacha que conocí esquiando y un muchacho que había conocido en el instituto anteponían a su nombre respectivamente Coffey y Cuff (Kofi). Igualmente, cuando supe que el puerto de Ouidah era uno de los lugares donde se embarcaba a los cautivos africanos fue cuando entendí realmente el sentido del nombre evocador Weda que llevaba una de mis compañeras de instituto.

Y fue en África occidental donde aprendí por qué el gombo y las pequeñas judías negras llamadas en criollo *«pois z'yeux noirs» (black-eyed peas)* formaban parte de la alimentación de los blancos del Sur y de todos los afro-americanos que viven en los Estados Unidos de América.

Entonces entendí que la cultura afro-americana a la que pertenezco (aunque procedente de la clase media del Norte, he crecido en barrios étnicamente integrados y he hecho mis estudios en escuelas frecuentadas en su mayoría por blancos) seguía reflejando sus raíces africanas casi dos siglos después de que hubiera

terminado oficialmente la llegada forzosa de africanos a los Estados Unidos de América en el marco de la trata negrera.

También empecé a entender que la cultura africana, tanto en los Estados Unidos como en el resto de las Américas, no pertenecía solamente a las categorías de población visiblemente de origen africano, sino que formaba parte de la cultura dominante de los Estados Unidos pretendidamente blanca... –que teóricamente es su antítesis. En una palabra, entendí que la cultura africana no era un fenómeno cultural secundario, sino algo constitutivo del tejido cultural de la nación.

Esta toma de conciencia me permitió abordar la cuestión más amplia del *continuum* cultural existente entre África y América y la de la unidad cultural de la diáspora africana en el hemisferio occidental. Vi claramente también que las sociedades de la diáspora africana no podían ser aprehendidas aisladamente, sino solamente de manera comparativa y teniendo en cuenta su evolución histórica y su dinámica contemporánea. En efecto, el conocimiento más profundo de los elementos indiscutiblemente africanos en las demás sociedades de América facilita el descubrimiento de rasgos culturales de origen africano, que no son tan inmediatamente ostensibles en los Estados Unidos de América.

Considerado en el contexto más amplio de África y de la diáspora africana, el hecho de que unas mujeres se sientan repentinamente invadidas de alegría e inspiradas por el espíritu divino en la iglesia baptista Hopewell, cobra todo su significado. Simboliza el *continuum* y la unidad culturales ya citados. Esto resulta más evidente si se comparan los trances religiosos, como los de la iglesia baptista que acabamos de recordar, con el candombe afro-brasileño en el que la presencia de los orisha se manifiesta en los cuerpos de los iniciados, y con el vudú haitiano en el que los loa «bailan en la cabeza» de los adeptos. Estas diferentes expresiones espirituales son de hecho análogas, tanto desde el punto de vista del comportamiento como de su significación fundamental, aunque una sea «cristiana» y las otras de origen africano evidente y pertenecientes a instituciones religiosas que han conservado en su memoria su identidad africana en un entorno americano (en el sentido geográfico del término).

En estos ejemplos, el vínculo entre lo humano y lo divino es tan estrecho que la introducción de las divinidades en el cuerpo de sus adoradores –que, cuando son «visitados por el Espíritu» «encarnan» literalmente las energías divinas– es el componente imprescindible de la ceremonia religiosa. Si el espíritu divino no diera muestras evidentes de su presencia en el seno de la comunidad, si los orisha o los loa no «descendían» o no se «manifestaban» ante la concurrencia, si los fieles bailando en trance «no iban hacia el Señor con cantos de alegría», no se produciría la comunión espiritual. Una mujer afro-cubana, comparando el culto eurocristiano con el de los orisha me hizo la siguiente observación: «Desde luego, comprendemos que nuestras divinidades se contentan con nuestras oraciones, pero a las nuestras les gusta bailar.»

Esta intimidad entre los humanos y las divinidades, que hace hincapié en el privilegio que supone para los humanos el hecho de que la divinidad manifieste su presencia a través de sus trances y de sus danzas extáticas, es característico de algunos pueblos africanos y de sus descendientes de las Américas. Las similitudes que existen en los comportamientos y sus interpretaciones espirituales reflejan los orígenes comunes hasta en el caso de los protestantes de origen africano que viven en los Estados Unidos. En efecto, hay que señalar que el protestantismo ha estado profundamente influido por algunos esquemas africanos, por ejemplo en lo que concierne a la manera de reconocer la presencia del espíritu divino, tanto si los creyentes son conscientes como si no lo son, tanto si lo admiten como si no. En una obra titulada *The world they made together: black and white values in eighteenth century Virginia,* Mechal Sobel cree incluso que, en una gran medida, los éxtasis de algunos cristianos blancos de los Estados Unidos de América de hoy tienen sus orígenes en los contactos espirituales con los afroamericanos.

Así, algunos rasgos culturales africanos, de carácter sagrado y/o profano se encuentran en toda América, desde Argentina a Canadá pasando por el Caribe. Esto afecta tanto a las sociedades en las que la población de origen africano es mayoritaria (por ejemplo, en la mayor parte del Caribe) como a aquéllas en las que este origen no es tan visible, como Argentina, y también a las sociedades en las que una proporción más o menos importante de la población es de origen africano, como Brasil –donde vive el segundo grupo de población de origen africano después de Nigeria– y los Estados Unidos de América.

El origen africano de algunas prácticas religiosas actuales es evidente, como el *candombe* en el Brasil, el *shango* en Trinidad y Tobago y la regla de ocha (o santería) en Cuba, los tres de origen yoruba (etnia viva en un área correspondiente a Nigeria y al Benin actuales), o también el vudú en Haití, principalmente de origen fon y, por lo tanto, de Benin. También son de origen africano las manifestaciones de alegría que se oyen en las iglesias protestantes afro-americanas tradicionales de los Estados Unidos, aunque esto parezca menos evidente y algunos lo nieguen.

Incluso cuando se admite que la cultura africana influye en ciertas sociedades americanas, normalmente es a título de «folclore». Pero la cultura africana es una parte integrante de la cultura nacional y se manifiesta en el repertorio cultural de toda la población –tanto en la visiblemente africana de origen como en la no-africana, especialmente en la música, la danza, la cocina y las expresiones verbales, y esto en todas las Américas. En Argentina, por ejemplo, que en el siglo XIX tenía una población afro-argentina bastante numerosa, de la que no quedan hoy más que algunos millares de descendientes apenas ligados por un sentimiento de identidad común, todos los Argentinos, los de origen africano y los de origen europeo, bailan el «tango», comen el «mondongo» (plato de callos con especias) y exclaman «¡Qué quilombo!» (¡Qué desorden!), tres especificidades culturales argentinas de origen bantú de África central.

También se observan en las diferentes sociedades de las Américas unas prácticas específicas de algunas sociedades africanas y esto en las formas más variadas. Así, por ejemplo, es evidente el origen yoruba y fon de algunas instituciones religiosas; también se ven huellas de la cultura akan, originaria de Ghana y de Côte d'Ivoire en los nombres de pila (el nombre que los Akan ponían a los niños dependía del día de su nacimiento) y en los cuentos populares. Algunos de estos nombres han subsistido en los Estados Unidos de América, en Jamaica y en Suriname, donde se han convertido en patronímicos, por ejemplo, Coffey y Cuff equivalen a Kofi, que es el nombre que se le daba a un niño nacido en viernes. Consecuencia de la colonización: los nombres de los días, que entraron en competencia con los nombres europeos, se utilizan normalmente en África hoy como apellidos. Por otra parte, los cuentos que tratan de Anansi, Kwaku Anansi, la araña astuta que, igual que Brer Rabbit en los Estados Unidos y Compé conejo en la Martinica y en Guadalupe, es capaz de vencer a animales más fuertes y poderosos, siguen circulando en Jamaica y en Suriname. En algunos sitios de Carolina del Sur, Anansi se ha convertido en Aunt Nancy (tía Nancy), una vieja afro-americana mucho más lista que los poderosos hombres blancos.

Ouidah, transformado en Weda en la grafía inglesa, la ciudad costera de la república de Benin, fue testigo de la partida de muchos cautivos africanos. En los Estados Unidos de América, Weda es un nombre femenino afro-americano y es probable que la mayoría de las que así se llaman no sepan su origen.

En el aspecto culinario, el gombo y los «guisantes de ojos negros» que se preparan de diferentes formas en la América continental y en la insular, proceden de África. Los buñuelos de judías se llaman *acra* o *acara* en una gran parte de África Occidental y *acaraje* en Brasil. Diversos platos han conservado también su nombre original, así el *calalloo* de Benin, que se encuentra en casi todo el Caribe y en Brasil, donde simplemente se ha transformando la l en r *(caruru)*. La tradicional *gumbo* (sopa espesa a base de gombos) de Louisiana tiene también su origen en una salsa de gombos muy extendida en África occidental y central.

Las danzas y los ritmos afro-americanos tradicionales que se observan en las Américas suelen ser originarios de la zona bantú de África central, como el *candombe* uruguayo, la *samba* brasileña, la *cumbia* colombiana y la *bamba* portorriqueña. La exclamación *¡Wow!,* muy usual en el lenguaje corriente de los Estados Unidos, procede del wolof, la lengua dominante del Senegal y Gambia, donde significa «sí». El wolof también ha inspirado expresiones como *jive cat* (un «camelista»), *hip cat* (un tipo «moderno») y *honkey* (palabra usada para designar a veces con valor peyorativo a los blancos). En wolof, *jef* quiere decir «no serio» y *khat,* alguien que actúa, por lo tanto *jefkhat* es una persona que no es seria, un *jive cat. Khipi o xipi* significa en wolof tener los ojos abiertos, saber lo que ocurre, ser un *hip cat.* Se dice de los europeos que son *khonkhe nopp* (orejas rojas), lo que ha dado *honkey* en los Estados Unidos, a causa del efecto del sol en las pieles poco

pigmentadas. En Estados Unidos, donde se nota más el rojo del cuello que el de las orejas, la expresión *red neck* se emplea sobre todo para designar a un racista del Sur.

Así, algunos rasgos culturales africanos han perdurado en las sociedades americanas unas veces de manera evidente y otras, más o menos ocultos, ya sea deliberadamente para preservar las prácticas prohibidas, ya sea por un accidente histórico debido a la evolución de las culturas africanas convertidas en afroamericanas al contacto con las otras culturas. Los europeos y los euroamericanos en el poder afirmaron la superioridad de la cultura europea y trataron de imponerla a la población de origen africano, que la aceptó en diversos grados. Lo que en principio era un barniz cultural euroamericano, fue tomado con frecuencia, incluso por sus defensores, como la sustancia misma de la cultura americana, ocultando así la comprensión de los conceptos y de las formas de vida africanas que constituyen, de hecho, su verdadero fundamento.

Así, volviendo a las ceremonias de la iglesia baptista Hopewell, si se compara la sociedad de los Estados Unidos con las demás sociedades americanas, es evidente la inspiración africana de esta práctica protestante, tanto en los comportamientos como en los conceptos, aunque la mayor parte de los fieles la negarían, en la creencia de que su ceremonia tiene un carácter puramente cristiano (es decir, europeo), blanco, y, por lo tanto, no africano. Es seguro que las mujeres en trance exclamarían: «I ain't left nothin'in no Africa» [No tengo nada que ver con África], como los afro-americanos que quieren distanciarse de África, que son muchos, negando así intelectualmente lo que su actitud reconoce implícitamente, a saber, el vínculo ininterrumpido con la tierra de origen de sus antepasados que forjaron su identidad y su comportamiento sociocultural. Los esquemas conceptuales y comportamientos africanos están todavía muy presentes en toda América, especialmente, por supuesto, en la población de origen africano, lo reconozcan o no, lo nieguen o no, lo quieran o no.

Como la mayoría de los afro-americanos, las mujeres de la iglesia baptista Hopewell aprendieron en la escuela y a través de los medios de comunicación que África no era ya una referencia «aceptable» para toda persona que aspire a sentirse plenamente americana (es decir, lo más blanca posible), con las ventajas y privilegios que esto conlleva. Ignoran que, de hecho, sus antepasados infiltraron con su cultura africana las prácticas religiosas y/u otras instituciones culturales de origen europeo, impuestas por los blancos.

A la negación del legado cultural africano ha venido a añadirse la negación más generalizada de la contribución africana a la cultura nacional de los Estados Unidos –o el rechazo a reconocerla y comprenderla–, y no sólo la limitada a la comunidad de origen africano. Evidentemente, debido a la segregación social y cultural de la sociedad americana, este legado se ha centrado sobre todo en los afro-americanos. En efecto, si los afro-americanos de la burguesía urbana del norte de los Estados Unidos, que están relativamente integrados en la sociedad

del país, hicieran ostensible el origen africano de sus comportamientos cotidianos, *a fortiori,* en los ambientes afro-americanos más homogéneos en el aspecto cultural y étnico, la expresión del legado americano se manifestaría más clara y más profundamente.

Antes de los años 40, la hipótesis general –de acuerdo con los conocimientos de la época– era que, aunque algunos rasgos culturales hubieran perdurado en algunas sociedades americanas, incluidos los países multiculturales como Brasil y Cuba, en los Estados Unidos no habían sobrevivido a la esclavitud puesto que ésta había tenido un efecto devastador. Esta hipótesis satisfacía a la vez a los partidarios del enfoque eurocéntrico, que negaban el valor de la cultura africana, y a la mayoría de los afro-americanos que, influidos por el eurocentrismo, creían que la asimilación (o afirmación de su «americanidad» a expensas de su «africanidad») era la mejor manera de acabar con la segregación legal y beneficiarse de las ventajas de que disfrutaba la ciudadanía blanca. Por ello, los dos bandos acogieron sin mayor entusiasmo la publicación, en 1941, de la obra del antropólogo Melville Herskovits, *The myth of the Negro past,* en la que el autor, partiendo de investigaciones comparadas realizadas sobre el terreno en África occidental y en distintas sociedades de la diáspora africana, demostraba que, igual que en otras sociedades de América, también subsistían rasgos culturales africanos en la población de origen africano de los Estados Unidos de América.

Herskovits tuvo más tarde la oportunidad de defender su tesis en un debate frente al sociólogo afro-americano E. Franklin Frazier, autor de *The Negro in the United States*. Éste, al contrario que M. Herskovits, sostenía que la esclavitud había destruido toda huella de la cultura africana con «la gran travesía» hacia América. E. Frazier, afro-americano y partidario de la integración, no era proclive a reconocer la aportación africana en el comportamiento de los negros (llamados entonces *negro o colored*) por cuanto se pensaba en aquella época (en el mejor de los casos) que África no estaba civilizada y que los afro-americanos habían rechazado esta apelación a partir de mediados del siglo XIX para favorecer su asimilación y no ser devueltos al continente africano. Hubo que esperar tres decenios para que los investigadores admitieran la idea de una verdadera cultura afro-americana y que ésta fuera reivindicada por la burguesía afro-americana.

No obstante, ya en esa época, había investigadores tratando de descubrir las raíces africanas de la cultura afro-americana, como por ejemplo, el lingüista Lorenzo Dow Turner, con su obra *Africanisms in the Gullah dialect* sobre los orígenes africanos de la lengua hablada por la población de las Sea Islands, situadas a lo largo de la costa de Georgia y de Carolina del Sur. Pero no fue hasta el decenio de 1970 cuando la mayor parte de los lingüistas empezaron a admitir que lo específico del lenguaje afro-americano, sus raíces, procedían de África y que las lenguas africanas incluso habían influido en el americano hablado por algunos blancos, por ejemplo el americano arrastrado del Sur donde se encuentran huellas de las lenguas tonales habladas por algunos cautivos africanos.

La cultura afro-americana de los Estados Unidos es el producto criollo de la combinación de diversos legados étnicos africanos y de aportaciones de algunas culturas europeas, y a veces amerindias, con las que estuvieron en contacto los cautivos africanos. Sobre este tema existe otra interpretación –superada, desde luego, pero no completamente abandonada– según la cual la cultura africana es deficiente e incompleta, los afro-americanos no sólo hablan un mal inglés, sino que además los trances estáticos característicos de las iglesias afro-protestantes son patológicos o, en el mejor de los casos, la manifestación emocional de una opresión, pero, desde luego, no la expresión de una espiritualidad refinada característica de un sistema religioso común a muchos pueblos de África y a sus descendientes de la diáspora africana en las Américas.

La evidencia más o menos acusada de rasgos culturales africanos en las diferentes sociedades de las Américas y el hecho de que estén más o menos limitados a la población de origen africano son aspectos variables de una sociedad a otra y dependen de diferentes factores históricos y demográficos. A veces, la aportación cultural africana es tan fuerte, como en Cuba, que Fidel Castro no dudó en calificar a la sociedad multiétnica cubana de sociedad afro-latina, lo que quiere decir que Fidel Castro considera a la cultura africana como parte integrante de la cultura nacional cubana.

Los Estados Unidos son el único país del continente americano que ha creado una división binaria simplista entre individuos de origen africano e individuos de origen europeo. Además, toda persona de ascendencia africana, en la medida que sea, se considera como afro-americana, por lo tanto la cultura estaría determinada desde este punto de vista por el color de la piel. Este enfoque justifica la ficción de que la cultura africana no subsiste más que en el seno de la población de origen africano y no forma parte de la cultura dominante de los Estados Unidos, que es exclusivamente euro-americana. Esta idea, igual que aquella de que la cultura afro-americana es una cultura euro-americana bastarda, es contraria a todos los datos empíricos de que disponemos.

Aunque la cultura sea mucho más fluida y dinámica de lo que hace suponer la teoría binaria y no se limite a la pigmentación de la piel, es un hecho que las barreras sociales, tal y como están definidas en los Estados Unidos, así como la segregación (legal o no), han mantenido a la cultura africana esencialmente, pero no exclusivamente, en el ámbito de la población de origen africano. Habida cuenta de las representaciones tanto históricas como actuales de África en los Estados Unidos, es lógico que las personas aparentemente más marginales en relación con el modelo dominante, y que manifiestan con toda evidencia la aportación cultural procedente de África, hayan aprendido también a no reconocer, e incluso a negar, las influencias africanas en su comportamiento. La ironía es que sea precisamente ese componente africano de la cultura americana lo que está evolucionando y generando nuevas formas culturales. Esta nueva creatividad está irrigando cada vez con más fuerza a la cultura dominante de los

Estados Unidos de América, que transforma en producto de consumo la cultura afro-americana, lo que de hecho conduce a reforzar todavía más su huella en la realidad nacional.

## Bibliografía

FRAZIER, E. F. 1949. *The Negro in the United States*. Nueva York, Macmillan.

HERSKOVITS, M. J. 1941. *The myth of the Negro past*. Boston, Beacon Press.

SOBEL, M. 1987. *The world they made together: black and white values in eighteenth century Virginia*. Princeton, Princeton University Press.

TURNER, L. D. 1949. *Africanisms in the Gullah dialect*. Chicago, University of Chicago Press.

# África y los negros en la construcción de América

Nina S. de Friedemann

«Las ciencias sociales nos enseñan a descifrar el destino, los fines y los dividendos de las conmemoraciones. A menudo realizadas en momentos excepcionales de exaltación del uno y de exclusión del otro, pueden, sin embargo, volverse ocasión propicia para una reflexión crítica, de tal modo que el pensamiento acerca del uno genere clarividencia, tolerancia y apertura para el otro.»[1]

Entender la conmemoración de los 500 años como una coyuntura en la cual no fueron dos, sino tres o cuatro mundos los que se encontraron, es muestra de que por fortuna el conocimiento historiográfico ha perdido su inocencia. Discutir la participación de África y los negros en la construcción de las Américas, realidad histórica y contemporánea, es un testimonio de esa consideración. Que a su vez empieza a permitirle al continente americano reconciliarse con él mismo, dejando de ocultar el papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en el mundo americano. En Colombia, donde pareciera iniciarse un ambiente de reflexión, mediado por reclamos de derechos a la diversidad humana, han empezado a perder vigencia aquellas ideas de hace veinticinco años cuando a las gentes de la diáspora africana ni siquiera se las consideraba como sujetos de la antropología. Y cuando África, como continente ancestral de núcleos importantes de gente negra en amplios territorios del país, estaba lejos de ser parte del presente nacional. Lejos de cumplir con esa condición de la historia que, de acuerdo con el Nobel africano Wole Soyinka,[2] para desempeñarse como tal debe ser capaz de interrogar al presente.

Ya comenzado el tercer milenio podríamos interrogar al presente, no sólo con la misma pregunta que desde hace más de una década yo estoy haciendo en

1. E. M'Bokolo (1995).
2. Wole Soyinka (1983), p. 157.

nuestros congresos de antropología y de otras disciplinas en torno a las razones sobre la negación de la enseñanza de la historia de África y de la antropología de la diáspora africana en Colombia. Podríamos también preguntar por qué, tanto nuestras universidades, nuestras facultades de ciencias sociales, sus departamentos académicos y las dependencias gubernamentales de educación siguen evadiendo la respuesta.

Borrar, destruir la conciencia histórica de su continente, siempre ha formado parte de las técnicas de colonización, sumisión y «embastardecimiento» de los pueblos, dice el estudioso senegalés Cheikh Anta Diop.[3] En África, en el siglo XVII, durante la formación del imperio Ashanti, mediada por la conquista de muchos grupos, Marcien Towa[4] anota que entre los vencidos, a los *griots* (historiadores tradicionales, especie de trovadores, especialistas de música, genealogistas o embajadores) se les prohibió seguir contando la historia de su gente. Cualquier violación era castigada con la muerte. Los *griots* debían aprenderse la versión de una historia oficial que, bajo la nueva hegemonía, debía ser relatada para sepultar los verdaderos orígenes de los grupos dominados y lograr unidad y armonía bajo el nuevo imperio.

Si bien la historia de los aborígenes americanos también ha sido víctima de este tipo de técnicas, la de África y la de la diáspora africana en América han resultado las más afectadas.

No obstante, contrario a lo sucedido en países como Colombia, en África, desde finales de 1950, empezó a tomarse conciencia de los efectos de la destrucción del conocimiento del pasado y de la urgencia de su restauración. Actualmente, en este proceso participan intelectuales africanos que, con el dominio de técnicas europeas de investigación del pasado, se esfuerzan por establecer un enfoque propio para dar a conocer en su continente y en el mundo occidental la historia africana desde su propia visión.[5] Su trabajo ha contribuido a erosionar algunos de los mitos racistas pseudocientíficos que llegaron a desfigurarla al punto de proclamar que «África no tenía un pasado». Esos mitos se servían de una escala de valores socioculturales espejo de una pirámide de pigmentación epidérmica en cuyos segmentos inferiores se colocaba a los negros como parte de los no-civilizados, de *los otros*. La historia de los africanos y de sus descendientes en el Nuevo Mundo resultaba así, una cuestión sin importancia ni valor, y hablar de sus contribuciones en las sociedades donde vivían no era más que un exabrupto.

3. Cheikh Anta Diop (1983), p. 60.
4. Marcien Towa (1985), p. 148.
5. Ver J. D. Fage (1982), p. 60, y P. D. Curtin (1982), p. 78.

## Reflexiones y acciones

Pero el proceso de descolonización en África trajo consigo un movimiento de afirmación de la identidad de sus pueblos y naciones. La conmoción sociopolítica y económica de la postcolonia alcanzó los ámbitos de la educación y de la ciencia. En la batalla por aniquilar los prejuicios racistas, la conciencia de una enseñanza de historia descolonizada se adoptó como un arma estratégica.

En un lapso de 20 años a partir de 1960, y de modo simultáneo al proceso de descolonización, alcanzaron a prepararse más de quinientos historiadores africanos con doctorado o grados equivalentes, quienes llevaron a cabo estudios y publicaron y enseñaron sus análisis y materiales.[6]

Su recopilación de fuentes escritas europeas, árabes, hindúes y chinas anteriores y posteriores al siglo XV[7] dan cuenta de encuentros de África con otros mundos, mucho antes de 1492. Elikia M'Bokolo, uno de tales historiadores, actualmente director en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales en París, ha examinado las relaciones antiguas entre el Asia oriental y el continente africano, que permiten trazar el protagonismo de África en una cadena de tiempo, espacio y circunstancias históricas. Que desde luego invalidan cualquier pretensión de reclamar un comienzo absoluto en 1492, como fecha inaugural de tránsito de un mundo plural a un ámbito planetario único.

M'Bokolo[8] y numerosos científicos africanos, por el contrario, enfocan el evento de 1492 como parte de una serie de comienzos, en los cuales África nunca estuvo ausente. Dentro de este propósito, la hipótesis considerada «sacrílega», especialmente por la ciencia de occidente, en torno al contacto africano con América en tiempos precolombinos, es una inquietud permanente, que estimula la búsqueda de testimonios de variada índole. Una conversación entre el gobernador de El Cairo y el emperador de Malí, Kankou Mousa, durante su peregrinaje a lugares santos del islam en 1324, compilada por Ibn Fadl Allal Al Omari, narra los esfuerzos de su predecesor Mansa Aboubakar II en torno a la exploración del océano Atlántico.[9] Documentos como éste se divulgan para estimular investigaciones sobre técnicas antiguas de navegación en África, que aún es uno de los asuntos menos abordados en la nueva historiografía del continente. Lo cual no quiere decir que no existieran. Las experiencias de Thor Heyerdahl demuestran lo contrario. Con su piragua *Râ I,* construida de acuerdo con las técnicas de los buduma del Chad, Heyerdahl

6. P. D. Curtin (1982), p. 86.
7. H. Djait (1982) y I. Hrbek (1982).
8. Elikia M'Bokolo (1995), p. 4.
9. Ver Elikia M'Bokolo (1995); Nina S. Friedemann y Jaime Arocha (1986); Mariteuw Diaw (1983).

navegó 4.345 kilómetros saliendo de Safi el 25 de mayo para llegar a las Antillas el 18 de julio de 1969.[10]

En Colombia, en la misma vena de las hipótesis sacrílegas se ha colocado la del arqueólogo Donald Lathrap[11] que afirma que los procesos de domesticación vegetal, como otros ocurridos en el Viejo Mundo, se derivan de un patrón único de experimentación neolítica elaborado en el África hace 40.000 años por portadores de las culturas sangoana y lupembana.[12] De acuerdo con una parte de la propuesta de Lathrap, en algún lugar de la costa septentrional del Brasil, hace más de 12.000 años, pudo arribar un grupo de pescadores africanos. Buscando terrazas fueron llevados por corrientes marinas lejos de las costas occidentales de África hasta un punto entre Recife y la desembocadura del Amazonas. ¿Viajaban en balsas o en canoas? ¿Fueron arrastrados, con sus redes y semillas del calabazo de botella *(Lagenaria siceraria),* planta domesticada en África y que no puede reproducirse sin la ayuda humana? ¿Acaso estas semillas fueron empleadas por los habitantes de las costas americanas?

Aunque durante un decenio esta hipótesis fue desdeñada, en los últimos años, el aumento del número y la antigüedad de las fechas que atestiguan el poblamiento del continente americano, como el caso de Pedra Furada con 32 mil años en el nororiente del Brasil, sumados a otros datos que la sustentan, vuelven a poner la propuesta de Lathrap en el escenario del debate y en el foco de las preocupaciones que estimulan la nueva historiografía en África. Por otro lado, si hablamos de encuentros de mundos, ésta hipótesis aludiría a uno muy antiguo.[13]

## La tradición viviente

Retomando el hilo del trabajo de los africanos de reflexión y restauración de su historia, es interesante mencionar estudios como el de A. Hampaté Bâ,[14] inmersos en la tradición oral. La «tradición viviente», conforme él la denomina, es sinónimo de «la gran historia de la vida», que comprende la historia de las tierras y de las aguas, de los vegetales, de las venas del seno de la tierra, de los astros y por supuesto de la historia del hombre, simbiosis de todas las historias, expresión de partículas de todo lo que ha existido antes de él.

Como una fuente para la reconstrucción del pasado, la recolección y evaluación de la tradición oral prosigue en África. Una muestra de su importancia es el

10. Elikia M'Bokolo (1995).
11. Donald Lathrap (1977).
12. Shaw Thurstan (1972).
13. Ver Nina S. Friedemann (1992); Nina S. Friedemann y Jaime Arocha (1985).
14. A. Hampaté Bâ (1982).

resultado de la confrontación de las tradiciones anotadas por el cronista Cavazzi (1687) en el siglo XVII, relatos épicos, narrativas literarias y datos cosmogónicos con investigaciones recientes de terreno en 1970, sobre tradiciones locales. Todo lo cual ha servido para trazar en la región del Alto Kwango, en Angola, un horizonte de dinastías y cambios sociopolíticos.[15] Y también para traer a la luz la resistencia de carácter epopéyico contra la trata negrera, que en esa región como en otras se dio de modo permanente desde el siglo XVII hasta fines del XIX.

## La trata negrera: una reflexión

El tema de la trata por el Atlántico, sin embargo, sigue causando gran desasosiego en el escenario de las reflexiones y la práctica de una nueva historiografia en África. Para los africanos constituye la consecuencia más visible, la más durable y la más grave del encuentro africano, europeo y estadounidense. Además, es una cuestión que agita sensibilidades, sentimientos, culpabilidades e innumerables reacciones. Y aunque los europeos no inventaran la esclavitud, que en África era actividad antigua practicada en escala reducida con fines de reintegrar socialmente a individuos que habían perdido a su familia en guerras u otras catástrofes, la intervención europea le dio un carácter diferente y unas dimensiones gigantescas.[16] De tal calibre, que la perturbación profunda que generó en la sociedad africana de su tiempo sigue proyectándose en el presente.

La sangría demográfica de millones de seres humanos, que duró más de tres siglos, es definida además por intelectuales africanos como una empresa de extirpación sociocultural comandada por alianzas de los estratos dirigentes pertenecientes a ambas civilizaciones, la europea y la africana de ese tiempo.[17] Y explica, según numerosos estudiosos, la débil resistencia sociopolítica frente al proceso de colonialismo europeo del siglo XIX. Lo paradójico es que las guerras internas y la migración intercontinental brutal y forzada hayan constituido el origen de la diáspora afroamericana, parte integral de América.

Aunque tales acontecimientos son en alguna medida conocidos, no lo son en la misma forma aquellos que documentan la resistencia africana a la trata en África misma. Y mucho menos con el significado de ser huellas de africanía en el fenómeno del cimarronaje americano, esclavos rebeldes que la ideología de liberación llamó palenques, kilombos, mambises, cumbes o mocambos. Trabajos de la nueva historia africana como los de Oruno D. Lara[18] traen a la luz testimonios de esa resistencia en Guinea con los buagas y en el Congo con los

15. J. Vansina (1983), p. 182.
16. Mbaye Gueye (1981), p. 186.
17. Kifle Beseat Selassie (1995).
18. Oruno D. Lara (1981), p. 130.

jagas. Entre 1568 y 1587 hubo un movimiento que se oponía a la trata, conocido como «La larga marcha de los jaga de África al Nuevo Mundo». Eran escuadras de guerreros fuertemente organizados política, religiosa y militarmente. Operaban en amplias regiones a partir de campamentos fortificados llamados *kilombos* –el mismo vocablo que en Brasil señalaría a los cimarrones negros. Hombres y mujeres lado a lado. En sus marchas invadieron el Congo, devastaron el país con el fin de desorganizar las estructuras portuguesas de la trata esclavista. El objetivo, dice Lara, era conquistar y destruir los reinos aliados a los europeos en el negocio de la trata.

Las narrativas de Cavazzi, anota Oruno D. Lara,[19] describen el *kilombo* africano y ofrecen datos sobre su organización social y religiosa. Hasta la fecha, sin embargo, en la historiografía de la diáspora afrocolombiana no se han tenido en cuenta o no se han conocido estos datos sobre el pasado africano de resistencia a la trata, que son importantes para el análisis del cimarronismo y en general para los estudios de grupos negros. Este es un ejemplo que muestra por un lado el alcance de la invisibilidad de la historia africana que afecta tanto a la historiografía de los grupos negros, como a la general de Colombia. Pero, por otro lado, muestra la urgencia de una comunicación activa académica entre estudios y estudiosos africanistas y afroamericanistas, sin hablar de la necesidad que en nuestro país tenemos de estimular la formación de equipos científicos pertenecientes a la cultura de la diáspora.

## La familia: otra reflexión

En Colombia, particularmente en el campo de los estudios sobre la familia, el problema de la invisibilidad de África y de los negros en la academia se ha reflejado en el manejo etnocéntrico que varios estudiosos le han dado al tema. La explicación de la situación africana a la luz de conceptos como los de familia nuclear y monógama, ha conducido a errores y tergiversaciones. El modelo clásico de familia extensa propuesto por Murdock,[20] compuesto por dos o más familias nucleares, no parecería definir la realidad ni en África ni en afro-américa.

En la familia extendida africana, la importancia del vínculo consanguíneo ha sido mayor que la del conyugal, apuntan los estudios de Niara Sudarkasa.[21] Y el ciclo conyugal consta de una fase monógama seguida de una polígama, donde ambas son equivalentes. Si un hombre tenía o tiene una esposa e hijos, dos esposas e hijos o muchas esposas e hijos, su familia era y es una familia. Claro

19. *Ibid.*
20. G. P. Murdock (1949).
21. Niara Sudarkasa (1980), p. 43.

que cuando se trata de definir la fase monógama de esta familia, es necesario desvincularse de la ideología que sustenta la noción de la familia nuclear monogámica en la sociedad occidental. Porque en la familia extendida africana, institucionalmente dicha fase no es insular ni en su formación, ni en su funcionamiento.

Este punto es el que, según los africanistas, ha sido ignorado y trastocado en las discusiones teóricas sobre el tema, cuando se propone que tales familias eran «familias múltiples» con un esposo-padre en común.[22] Asimismo, cuando se ignora que su estabilidad no depende de la unión conyugal en cualquiera de sus fases monógama o polígama, sino del ejercicio de derechos de consanguinidad en el grupo familiar, que por lo general tiene una base poligínica.

En Colombia, como en otros países latinoamericanos, la familia nuclear, monógama y cristiana se yergue como paradigma en los análisis históricos y contemporáneos de organización social a nivel nacional. De esta suerte, la consideración de huellas de la familia extendida africana en la familia negra no existe. El encuentro de formas poligínicas ha servido más bien para estereotipar los roles de la mujer y de los hombres, tanto en el campo de la responsabilidad socioeconómica como en el afectivo.[23]

Al referirme a huellas de africanía o cadenas de asociaciones icónicas, me acerco a los planteamientos de Gregory Bateson[24] sobre el lenguaje de los iconos, ideas que podrían relacionarse a su vez con el concepto de «orientaciones cognoscitivas» propuesto por Mintz y Price,[25] para aproximarse a los problemas de la evolución de las culturas afroamericanas. En la misma vena, Niara Sudarkasa,[26] antropóloga africanista, opina que el más importante legado africano en la diáspora es el que proviene de la familia extendida, la cual recreó principios éticos, modos de comportamiento, rasgos estructurales y orientaciones cognoscitivas en nuevos lenguajes de parentesco, que le permitieron al negro sobrevivir biológica y culturalmente en el Nuevo Mundo.

## La diáspora: una discrepancia

Desde luego que comprendo que estas discusiones puedan parecer insulares, aún en el seno de este volumen, con la diversidad disciplinaria que lo anima. Podrían serlo menos, claro, si nuestra formación cultural e historiográfica no fuera excluyente de los grupos de ancestro africano. Además, me he tomado la

22. *Ibid.*
23. Nina S. de Friedemann; Monica Espinosa Arango (1994).
24. Gregory Bateson (1972).
25. S. Mintz; R. Price (1976).
26. Niara Sudarkasa (1980).

libertad de no tocar los trajinados temas de los aportes africanos en la música, la danza o el cántico religioso en América. Porque, aunque valiosos como elementos para el examen de la evolución afroamericana, han sido convertidos en imaginería científica-social que manipulan aún las instituciones que administran programas de cultura, logrando a veces contrarrestar los reclamos sobre la negación del conocimiento historiográfico y antropológico en la afirmación identitaria de la diáspora afrocolombiana en el panorama nacional. Nunca faltan los programas llamados «folclóricos», donde se toca tambor y se baila *mapalé,* y siempre son escasos los congresos en torno a la tradición oral afrocolombiana, a la evolución de la familia negra y en general a la cultura negra. Todo lo cual no ha impedido que la fuerza de la diáspora se proyecte en emblemas de nacionalidad como la cumbia, el carnaval, el vallenato, o la lírica de Makondo en *Cien años de soledad,* reflejos del legado poético y narrativo africano y de iconografías antiguas, unas y otras transformadas en el trance de creatividad que ha hecho posible una América negra en un mundo nuevo.[27]

En el ámbito de la reflexión que ha provocado la conmemoración de los 500 años, conforme alcanzó a decir Bonfil Batalla en Chiapas,[28] son las situaciones asimétricas de formación e información, como las que he mencionado en relación con los africanos y sus descendientes, las que son ahora el foco de preocupación tanto en América como en África. Y sobre las cuales apremian cambios.

En Colombia, frente a la invisibilidad de los negros que han hecho parte del sistema nacional con el estatus de *el otro,* urge empezar a responder cuáles son las razones para la permanencia de la exclusión. Jaime Arocha en un artículo reciente y con ocasión de la nueva constitución y el proceso que allí sufrieron los negros con sus reclamos de derechos de identidad y territorialidad, alude a la influencia que aún pudo ejercer el malabarismo binario socioracial que sustentaba la Carta de 1886, y que quedó plasmado en 1991 en las acciones de políticos y científicos sociales, entre otros, al desdeñar la historia y la presencia de los negros en la nación y la nacionalidad colombiana, esforzándose por suprimirlo como sujeto socio-étnico.[29]

Pienso, por ejemplo, que no fue idóneo el que la nueva constitución de 1991 promulgara a Colombia como nación multiétnica y, a renglón seguido, hiciera caso omiso del asentamiento histórico de más de 200 años de mineros, pescadores y agricultores negros. Con ello se legitimaba la exclusión territorial de los afro-colombianos del litoral Pacífico. En efecto, el artículo 55 transitorio de la Carta Constitucional estableció la existencia de tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de la cuenca del Pacífico ocupadas por comunidades negras.

27. Nina S. de Friedemann (1993).
28. Guillermo Bonfil Batalla (1991), p. 83-91.
29. Jaime Arocha (1992), p. 39-56.

No debería ser suficiente admitir la pluralidad y la diversidad, es necesario respetarla y legitimarla.[30]

Pues bien. El tal malabarismo consistía en un sistema de cálculo digital en el cual el número uno –gente– equivalía a los mestizos y el cero –no gente– a los indios.[31] Con unos ideales de libertad y progreso apoyados en el mito del mestizaje, sin abandonar el arquetipo del blanco, la sociedad post-esclavista se ajustó a las nuevas realidades.

Pero en ese malabarismo que hacía visibles a los indios, quedaron invisibles los negros descendientes de los africanos y aquellos impregnados de su legado. Y quedó sentada la norma del blanqueamiento socio-biológico como una alternativa de ascenso social. Una sola raza, una sola lengua y una sola religión, la plegaria social para la nueva nación se convirtió en fórmula de exclusión del *otro,* por parte del *uno.*

Esta fórmula –de acuerdo con la propuesta teórica de Bateson– se convirtió en creencia que ha modelado tanto percepciones como propósitos inicialmente conscientes. Practicados repetidamente, éstos hacen ya parte de comportamientos inconscientes integrados en la cotidianidad cultural de instituciones, disciplinas y academias. Y desde luego en la de individuos, modificando sus normas de conducta y relaciones con grupos negros y sus gentes. Bateson[32] agrega que en el ejercicio del propósito consciente de un individuo o de una institución, toda información que no se ajuste al modelo teórico/cultural previamente establecido es descartada inconscientemente.[33] Toda acción que no coincida con los propósitos inherentes al mantenimiento de un sistema particular, en otras palabras al *statu quo,* constituye una divergencia. Así, en Colombia, en el proceso de construcción de la identidad nacional se volvió discrepancia la introducción en el sistema del conocimiento sobre la diáspora africana asumida como *el otro.*

Ello no ha impedido, por supuesto, el surgimiento de acciones individuales e institucionales que discrepan con el *statu quo.* Contamos en el país con un grupo selecto de estudiosos que han decidido dedicarse a los estudios de grupos negros, pese al hecho de que en sus universidades no reciben el entrenamiento especializado requerido. Y en los últimos años la Universidad Javeriana, en el marco de su programa *Expedición humana,* a la zaga de la *América oculta,* abrió un gran espacio para *América negra,* un trabajo de investigación interdisciplinaria sobre grupos negros colombianos, africanos y afroamericanos, publicación de los trabajos y comunicación con estudiosos y grupos africanos. Con todo, sigue

30. La ley de 1993 sobre derechos étnicos de las comunidades negras fue sancionada el 27 de agosto de 1993 en Quibdó por el Presidente de la República.
31. Jaime Arocha (1992), p. 39.
32. Gregory Bateson (1972).
33. Greta Friedemann (1992).

ausente en nuestro país un currículo académico formal para la preparación de estudiosos que respondan a los tantos retos que un programa de este alcance implica en el campo específico de Afro-América.

Pero estoy segura de que esta laguna será colmada en los años venideros.

## Bibliografia

AROCHA, J. 1992. «Los Negros y la Nueva Constitución Colombiana». *América Negra* (Bogotá), n.º 3. Expedición Humana. Pontificia Universidad Javeriana.

BATESON, G. 1972. *Steps to an ecology of mind.* Nueva York, Ballantine Books.

BONFIL BATALLA, G. 1991. «Diversidad y democracia: un futuro necesario». En: *Amerindia hacia el tercer milenio.* Seminario Internacional, San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México).

CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, G. A. 1687. *Istorica descrizione de'tre regni Congo, Matamba e Angola situati nell Etiopia inferiore occidentali.* Bolonia. [Adaptación francesa publicada por el Padre J. Labat, París, 1732, 5 volúmenes].

CURTIN, P. D. 1982. «Tendencias recientes de las investigaciones históricas africanas». J. Ki-Zerbo (director del volumen). *Historia General de África.* Vol. 1. París, Ediciones UNESCO/Tecnos.

DIAW, M. C. 1983. *Social and production relationships in the artisanal fisheries of West Africa. A comparative analysis.* Ann Arbor, University of Michigan Press.

DIOP, C. A. 1983. *De la identidad cultural. La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea.* París, UNESCO.

DJAIT, H. 1980. «Fuentes escritas anteriores al siglo XV». *Historia General de África.* Vol. 1. París, Ediciones UNESCO/Tecnos.

FAGE, J. D. 1982. «Evolución de la historiografía de África». J. Ki-Zerbo (director del volumen). *Historia General de África.* Vol. 1. París, Ediciones UNESCO/Tecnos.

FRIEDEMANN, G. 1992. «Bateson y el postmodernismo con razón y corazón». *América Negra.* (Bogotá), n.º 4, Expedición humana. Pontificia Universidad Javeriana.

FRIEDEMANN, N. S. de. 1993. *La saga del negro.* Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

—. 1995. «Les Amériques africaines, les chemins du retour». En: E. M'Bokolo (director del volumen). *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique.* París, Éditions UNESCO.

—. *Presencia africana en Colombia. Nuestra tercera raíz y proyección histórica y perspectivas de los pueblos afroamericanos.* V Centenario, México, Conaculta.

FRIEDEMANN, N. S. de; AROCHA, J. 1985. *Herederos del jaguar y la anaconda.* 2.ª edición. Bogotá, Carlos Valencia Editores.

—. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia,* Bogotá, Planeta.

FRIEDEMANN, N. S. de; ESPINOSA ARANGO, M. 1994. *La mujer negra en la historia de Colombia. Las mujeres en la historia de Colombia.* Bogotá, Norma Editorial/Consejería Presidencial para la Juventud, la Mujer y la Familia.

GUEYE, M. 1981. «La trata negrera en el interior del continente africano». *La trata negrera del siglo XV al XIX.* París, Ediciones UNESCO.

HRBEK, I. 1980. «Fuentes escritas a partir del siglo XV». J. Ki-Zerbo (director del volumen). *Historia General de África.* Vol. 1. París, Ediciones UNESCO/Tecnos.

LARA, O. D. 1981. «Resistencia y esclavitud: de África a la América negra». *La trata negrera del siglo XV al XIX.* París, Ediciones UNESCO.

LATHRAP, D. 1977. «Our father the Cayman, our mother the Gourd: Spinden revisited, or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World». En: C. A. Reed (director del volumen). *Origins of agriculture.* Nueva York, Mouton.

—. 1983. «La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina». *Amazonia Peruana.* Vol. IV, n.º 7, p. 79-97.

M'BOKOLO, E. 1995. «La rencontre des deux mondes et ses répercussions: la part de l'Afrique (1492-1992)». En: E. M'Bokolo (director del volumen). *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique.* París, Éditions UNESCO.

MINTZ, S.; PRICE, R. 1976. *An anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective.* Filadelfia, ISHI.

MURDOCK, G. P. 1949. *Social structure.* Nueva York, The MacMillan Co.

SÉLASSIÉ B. K. 1995. «La dimension culturelle des futures relations entre l'Afrique et l'Amérique. L'essentiel et l'accessoire». En: E. M'Bokolo. *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique.* París, Éditions UNESCO.

SOYINKA, W. 1981. *Del renacimiento cultural africano. La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea.* París, UNESCO.

SUDARKASA, N. 1980. «African and afro-american family structure: a comparison». *The Black Scholar Journal of Black Studies and Research* (Washington), vol. 11, n.º 8, p. 37-60.

THURSTAN, S. 1972. «The prehistory of West Africa». En: J. F. Ade Ajayi; M. Crowder (directores del volumen). *History of West Africa.* Nueva York, Columbia University Press.

TOWA, M. 1985. *The specificity and dynamics of African negro cultures: a working hypothesis.* París, UNESCO.

VANSINA, J. 1983. *Oral tradition as history.* Madison, The University of Winsconsin Press.

# La presencia africana en el Brasil

Kabengele Munanga

## Datos históricos y demográficos

Cuando los portugueses descubrieron el Brasil en 1500, esperaban encontrar oro y plata, como en México y Perú, y especias u otros productos comercializables como habían encontrado en Asia. Pero no tardaron en descubrir otra fuente de riqueza en el cultivo de la caña de azúcar, igual que habían hecho, antes que ellos, los sicilianos en su isla. Las primeras plantaciones fueron las de las islas de Madeira, las Azores y Santo Tomé, ocupadas por los portugueses desde 1420. Así pues, partiendo de estas islas introdujeron la caña de azúcar en todo el continente latinoamericano y, con ella, a los primeros negros que tenían alguna experiencia en los cultivos de plantación.

El azúcar era la fuente de riqueza más importante que Portugal podía esperar de sus colonias. El desarrollo de grandes plantaciones de caña de azúcar se vio favorecido por la importación de una mano de obra servil y abundante. Desde luego, el Brasil de la época estaba poblado por miles e incluso por millones de habitantes, pues algunos autores hablan de entre 2,5 y 5 millones de indios, como los llamaron los exploradores portugueses, que creían haber desembarcado en las Indias.

Como es sabido, los portugueses empezaron utilizando a los indios como mano de obra gratuita. Pero fue un fracaso: rápidamente fueron diezmados, sobre todo por el alcohol y las enfermedades importadas de Europa. Los esclavos negros reemplazaron, pues, a los indios en las plantaciones, lo que fue muy fácil porque los portugueses practicaban ya el tráfico de esclavos con África desde el siglo XV.[1] No se conoce con exactitud la fecha en que fueron introduci-

1. Thales de Azevedo (1975), p. 11.

dos los primeros esclavos africanos en el Brasil, pero muchos autores coinciden en situar su llegada hacia la primera mitad del siglo XVI, probablemente entre 1516 y 1526.[2] La destrucción, en 1891, de toda la documentación y de los archivos referentes al tráfico y a la esclavitud, por orden del gobierno brasileño, ha hecho imposible toda esperanza de conocer con certeza el número de negros llevados a la fuerza al Brasil. Pero sobre la base de informaciones obtenidas en los documentos encontrados en los buques negreros o en inventarios, testamentos, registros y catastros de los cautivos, y también partiendo de las listas de esclavos liberados y de los censos demográficos, se estima que el número de africanos desembarcados en los puertos brasileños entre 1551 y 1856,[3] entre el tráfico legal y el contrabando que se intensificó después de la prohibición de la trata de esclavos en 1850, podría ascender a unos 4 millones. Otros se inclinan por una cifra entre 3 y 18 millones de africanos que habrían llegado a Brasil entre los siglos XVI y XIX, época en la que se promulgaron leyes anti-esclavistas hasta la prohibición de la esclavitud en 1888.[4]

Sabemos cuándo y dónde embarcaron los esclavos, cuánto tiempo duraba la travesía y los tipos de barcos empleados, sabemos también que el 10% de la carga moría durante el viaje debido a los malos tratos o a las enfermedades contagiosas. Durante el período de aclimatación al país, especialmente a causa de la dureza del trabajo, otro 30% caía enfermo o moría.[5]

La evolución demográfica de la población brasileña muestra que hasta los años 30 del siglo XIX, los negros constituían el 63% de la población, los blancos el 16% y los mestizos el 21% (ver cuadro 1). A partir de 1850, fecha de la abolición de la trata de esclavos, seguida de la extinción del sistema esclavista en 1888, la población negra empezó a decrecer sensiblemente debido a las malas condiciones de vida y al mestizaje con los blancos y con los amerindios (ver cuadros 2 y 3).

Cuadro 1. Estimación de la población del Brasil[6]

| Año | Autor | Negros | Blancos | Mestizos | Total |
|---|---|---|---|---|---|
| 1827 | Rugendas | 72,5%<br>3.758.000 | 15,5%<br>800.000 | 12,0%<br>638.000 | 100%<br>5.186.000 |
| 1830 | Malte-Brun | 63,0%<br>5.340.000 | 16,0%<br>1.347.000 | 21,0%<br>1.748.000 | 100%<br>8.435.000 |

2. Michel Bergman (1972), p. 133.
3. Thales de Azevedo (1975), p. 12.
4. J. B. Borges Pereira (1987), p. 8.
5. Michel Bergman (1972), p. 25
6. Fernando de Alburquerque Mourão (1977), p. 23.

Cuadro 2. Estimación de la población esclava del Brasil[7]

| Año | Autores | Esclavos |
|---|---|---|
| 1819 | Consejero Veloso de Oliveira | 1.107.000 |
| 1850 | Senador C. Baptista de Oliveira | 2.500.000 |
| 1869 | Senador Thomas Pompeu de Souza Brasil | 1.690.000 |
| 1872 | Oliveira Viana | 1.510.806 |

Cuadro 3. Población según el color de la piel[8]

| | 1872 | | 1890 | | 1940 | | 1950 | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | % | Total | % | Total | % |
| Blanco | 3.854.000 | 38 | 6.302.000 | 44,0 | 26.206.000 | 63,5 | 32.028.000 | 61,9 |
| Negro | 1.995.000 | 20 | 2.098.000 | 14,5 | 6.044.000 | 14,5 | 5.693.000 | 11,0 |
| Mestizo | 4.262.000 | 42 | 5.934.000 | 41,5 | 8.760.000 | 21,3 | 13.787.000 | 26,5 |
| Amarillo | | | | | 243.000 | 0,7 | 330.000 | 0,6 |
| TOTAL | 10.111.000 | 100 | 14.334.000 | 100 | 41.253.000 | 100 | 51.838.000 | 100 |

Entre 1950 y 1980, es decir, durante un período de treinta años, el criterio basado en el color de la piel se excluyó del censo general de la población brasileña, pues había que hacer hincapié, según la clase en el poder, en la búsqueda de la unidad y de la identidad nacionales y en la consolidación de la democracia racial. Para los movimientos de oposición negros, era una maniobra de la clase dominante para disimular las desigualdades raciales y los prejuicios de que eran víctimas los negros. Por ello, exigieron que figurara el color de la piel en el censo de la población de Brasil, lo que se hizo a partir de 1980.

Como hemos señalado anteriormente, la población negra del Brasil empezó a decrecer a partir de 1850. En 1980, los negros representaban alrededor del 6% de la población total frente al 39% de mestizos, 55% de blancos y 6% de asiáticos. Estas cifras se deben interpretar con prudencia, teniendo en cuenta una cierta ideología racial que, según Oracy Nogueira, considera pertinente no la raza de origen como en los Estados Unidos de América, sino más bien el tipo aparente, es decir, el color de la piel.[9] Así, en los censos, los individuos son clasificados no solamente en función de sus fenotipos, sino también y sobre todo en función de su puesto en la sociedad, siendo el ideal ser blanco, de piel o socialmente.

7. *Ibid.*
8. *Ibid.,* p. 24.
9. Oracy Nogueira (1954).

Cuadro 4. Evolución demográfica de la población brasileña según el color de la piel entre 1940 y 1980 (en %)[10]

| Año | Blancos | Mestizos | Negros |
|---|---|---|---|
| 1940 | 64 | 21 | 15 |
| 1950 | 62 | 27 | 11 |
| 1960 | 61 | 30 | 9 |
| 1980 | 55 | 39 | 6 |

Según Elza Berquió, hemos asistido a lo largo de los últimos cuarenta años a una disminución relativa del número de blancos y de negros y a un aumento del número de mestizos.[11] La población blanca aumentó en un promedio de 2,10% por año desde 1940 a 1950; de 2,94% de 1950 a 1960 y de 2,16% de 1960 a 1980, para llegar a 64.540.467 en 1980. Los negros, por su parte, pasaron de 6.035.869 a 5.692.657 entre 1940 y 1950, lo que representa una disminución de 0,58% por año. A lo largo de los años siguientes, su número aumentó alrededor de un 0,84% para volver a caer a 0,61% de 1960 a 1980. El número de mestizos aumentó entre 1940 y 1950 en 4,62%. Entre 1950 y 1960 este índice caerá a 4,09% para mantenerse finalmente en 4,05% entre 1960 y 1980.

En la actualidad, cuando algunos investigadores o movimientos de oposición negros pretenden que los negros constituyen cerca de 45% de la población brasileña, el término «negro» tiene más un sentido ideológico que biológico pues designa no sólo a los individuos con fenotipo negro, sino también a sus descendientes mestizos.

## La resistencia cultural

Los negros contribuyeron a poblar el Brasil y a la construcción de su economía con su trabajo no remunerado, y a la vez aportaron a este país su cultura procedente de África.

Los negros esclavos, originarios de diversas regiones geográficas de África subsahariana, al llegar a Brasil hacia la primera mitad del siglo XVI, aun desarraigados de su medio sociocultural, mantenían intacta su memoria colectiva, hecha de saberes diversificados en temas que iban desde la medicina, la ciencia o la técnica (en los ámbitos de la agricultura, de la caza o de la pesca y también de la metalurgia) hasta la creatividad artística (la música con sus ritmos, danzas y cantos), pasando por los sistemas de pensamiento míticos relativos a las religiones y

10. IBGE. Censos demográficos de 1940, 1950, 1960 y 1980.
11. Elza Berquió (1988).

a la sabiduría. De este modo, los negros contribuyeron a configurar la personalidad actual de Brasil en todos los sectores de la vida social y cultural.[12]

¿Cómo una cultura arrancada de su medio de origen (del que sacaba su fuerza) pudo resistir a una cultura dominante de tipo occidental que se afirmaba a todas luces como superior? Recordemos, por ejemplo, que a bordo de los buques negreros, los esclavos africanos eran bautizados, puesto que así se legitimaba la trata de negros (sobre todo en el siglo XVI) al cumplir con el deber de convertir a los negros paganos. En Brasil, la religión fue uno de los ámbitos en los que la resistencia de la cultura africana se manifestó con más vitalidad. Desde luego, las fuerzas en presencia eran desiguales (¿cómo habría podido ser de otro modo en un régimen colonial?) ya que, legalmente, los negros no estaban autorizados a practicar su religión (relegada al rango de superstición) y se habían convertido a la fuerza al catolicismo, único dogma verdadero.

Puesto que para ellos renunciar a sus creencias religiosas equivalía a la muerte, los esclavos llegados de África optaron por resistir, no de manera frontal, sino con astucia, para lo cual inventaron estrategias de defensa variadas, sobre todo de tipo simbólico.[13] Su reacción a la religión dominante que les era impuesta por sus amos no fue inmediata. Y, cuando con la autorización de sus amos se reunían los domingos para distraerse entre grupos étnicos –pues con ello se pensaba impedir la formación de una conciencia de clase–, aprovechaban para adorar a los dioses de sus tradiciones. En estas prácticas a base de danzas y cantos al son del tambor y de las lenguas vernáculas, los amos no veían más que diversiones de negros nostálgicos.[14]

Después, poco a poco, los negros fueron conociendo la vida de los santos y la historia de la religión católica, sus características estructurales, culturales y sociológicas y las fueron acomodando a sus propias creencias. Así, fueron dando forma a un sincretismo religioso que les permitió disimular, bajo la apariencia de un catolicismo reconocido, las creencias procedentes de la tradición animista y protegerse a la vez de la ira de sus amos. Para Roger Bastide, el descubrimiento de las similitudes estructurales entre los dos tipos de religión debió de ser anterior a la llegada de los negros a las Américas, pues su evangelización había comenzado en África uno o dos siglos antes de poblar Brasil, y algunos dioses dahomeyanos y congoleños ya habían sido identificados con santos católicos.[15] Por ejemplo, el esquema católico en el que los santos intercedían por los hombres ante la Santa Virgen, quien se dirigía a Jesús, y éste último, al Dios Padre recuerda la cosmología yoruba en la que los orishas hacen la función de intercesores de los hombres ante el dios Olorum. Igualmente, en la religión

12. Kabengele Munanga (1989), p. 100.
13. *Ibid.*, p. 101.
14. Pierre Verger (1983), p. 41.
15. Roger Bastide (1971), p. 361.

católica, los santos presiden cada uno una actividad humana o están encargados de curar a los hombres de ciertas enfermedades. En las religiones negro-africanas, los vudús y los orishas protegen también a ciertas profesiones como las de cazador, guerrero, herrero, etc.[16] La idea del ángel de la guarda existe en los dos mundos religiosos con la diferencia de que, en la religión yoruba, cada individuo puede conocer la naturaleza de su ángel (oricha de cabeza), lo que no ocurre en la religión católica. También los orishas, igual que los santos, vivieron en el mundo con los hombres.

En todos los candombes tradicionales brasileños –especialmente los de Bahía, Recife, Porto Alegre o Río de Janeiro– hay siempre un altar al dios católico (una especie de oratorio) y varios santuarios *peji* para los orishas. El oratorio, de inspiración católica y decorado con fotos de santos, está situado en el salón de baile, de manera que todo el que entre en este lugar lo vea, mientras que los santuarios *peji*, que albergan a los orishas, están disimulados al público. No se confunden los espacios y objetos de culto ni tampoco se interfieren: sólo se yuxtaponen. Por eso el santuario católico no desempeña función alguna en las ceremonias dedicadas a los orishas ni se rinde ningún homenaje en el altar católico, contrariamente a los *peji*, mientras que la elección de las imágenes que decoran el oratorio obedece al simbolismo de las correspondencias entre los orishas y los santos,[17] basadas en los parecidos funcionales o en los parecidos surgidos de la vida o temperamento de los santos en el tiempo en que vivieron entre los hombres.[18]

Estos parecidos son a veces muy difusos, incluso cambiantes según las regiones y las cofradías *(terreiros)* del candombe. Así, Chango, el dios del trueno, violento y viril, será comparado en Bahía con San Jerónimo, un viejo monje calvo y barbudo acompañado de un león dócilmente tumbado a sus pies: es el león, símbolo de realeza entre los yoruba, lo que explica que el santo se haya comparado con Chango que fue el tercer soberano de los yoruba.[19]

Oya-Yansan, la primera mujer de Chango, diosa de los relámpagos y de las tempestades, ha sido identificada en Bahía con Santa Bárbara que, según la leyenda, la mataron por orden de su padre porque se había convertido al cristianismo, antes de ser alcanzada por el rayo y reducida a cenizas. Sin duda ésta es la razón por la que se la invoca en las tormentas.

Yemanja, madre de las aguas y de muchos orishas, se compara con la Inmaculada Concepción, pues la iglesia de Bahía del mismo nombre se construyó a lo largo de la bahía de Todos los Santos.

16. *Ibid.*
17. *Ibid.,* p. 377.
18. Waldemar Valente (1977), p. 76.
19. Pierre Verger (1983), p. 42.

También en Bahía, San Jorge se compara con Ochosi, dios de los cazadores, mientras que en Río de Janeiro se compara con Ogún, el dios de la guerra, lo que es lógico ya que está representado por un valiente caballero vestido con una brillante armadura y montado en un caballo guarnecido de metal, caracoleando, y abatiendo al dragón con su lanza.

Omolú, el orisha que protege a los hombres de las enfermedades contagiosas, se identifica en Bahía con San Lázaro y San Roque, pues éstos eran conocidos por tener su cuerpo cubierto de llagas y pústulas.[20]

Ochala, llamado también Obatala, objeto del culto más popular en Salvador, se ha identificado con el Senhor do Bomfim debido al gran prestigio de ambos: el Senhor do Bomfim representaba a Dios en la tierra y Ochava representaba a Olorúm entre los hombres.[21]

En las cofradías que están más abiertas a las influencias católicas, Echú se confunde con el diablo, por un lado, debido a su carácter «inmoral», como personaje fálico, criatura pecadora por excelencia para los moralistas católicos, y, por otro, como señor de las ofrendas cuya presencia era imprescindible en el ritual de los sacrificios y en las sesiones de magia negra.[22] A los misioneros católicos les escandalizaron de tal forma las representaciones indecentes de Echú que pensaron que se trataba de un demonio. En Brasil, como la magia negra iba dirigida contra los señores, se la consideraba diabólica, y también porque estaba asociada a Echú, principalmente en la religión umbanda. Esto no ocurre en los candombes ortodoxos (nago) en los que Echú no está considerado como la encarnación del mal, aunque sea temido por su capacidad de transformarse.[23]

Estos pocos ejemplos, ponen de manifiesto cómo los esclavos negros importados al Brasil supieron aproximar los dos mundos religiosos, aunque las correspondencias funcionales varíen con las épocas, las regiones y las etnias. Hay que señalar, además, que no todos los orishas tienen su equivalente en la hagiografía católica pues son más numerosos que los santos.[24]

Entre los dos sistemas religiosos también tuvo lugar otro acercamiento en el plano temporal. En África, las ceremonias religiosas obedecían a un calendario ritual cuyas fechas estaban fijadas en función del ritmo de la naturaleza y de la comunidad. La exportación de estas ceremonias a otro continente tuvo sus dificultades, pues el orden natural y cultural al que obedecía el nuevo continente era muy distinto. Para superarlas, los negros llegados de África superpusieron, en algunas regiones de Brasil, el calendario religioso yoruba al cristiano. Así, en Recife las grandes fiestas de los orishas se celebran en las fechas reservadas a los

20. *Ibid.*
21. Nina Rodrigues (1935), p. 177.
22. Monique Augras (1983), p. 102.
23. *Ibid.*, p. 102-103.
24. Roger Bastide (1971), p. 383.

santos católicos con los que se identifican: el 23 de abril, día de San Jorge, para Ogún; el día de San Juan para Chango, etc. Eso no impide que ambos ritos conserven su carácter específico, sobre todo en la cuestión de organización, por ejemplo, se va a misa por la mañana, y por la tarde se baila hasta la noche a ritmo de tambor. Nina Rodrigues ha calificado estos acercamientos de «yuxtaposición de las exterioridades»[25] en los planos espacial y temporal.

¿Cómo entender los sentimientos interiores o las imágenes que subyacen en estas correspondencias? Tomemos a modo de ejemplo la ceremonia de la limpieza de la iglesia del Bomfim que tiene lugar en el mes de enero. Esta ceremonia de inspiración portuguesa, fue introducida por un soldado de la guerra del Paraguay[26] que había hecho la promesa a Jesús de que, si no moría en la guerra, limpiaría el atrio de su iglesia. Los negros adoptaron esta costumbre cambiando el sentido (en referencia a la ceremonia yoruba de África «del agua de Ochala» cuya finalidad era renovar la energía de las piedras divinas lavándolas con el agua procedente de la fuente sagrada). También hubo aquí, sin duda, confusión entre dos ceremonias bastante próximas ya que de hecho no es a Cristo (muerto a los 33 años) a quien los negros rinden homenaje lavando la iglesia con agua sagrada, sino a su correspondiente africano Ochala,[27] llamado El Viejo.

Otro ejemplo se encuentra en el empleo de la campanilla *adja* en la invocación a las divinidades. Esta campanilla recuerda a la empleada en las misas católicas en el momento de la consagración. En Recife, la campanilla *adja* se interpreta a veces en su sentido católico, es decir, para llamar la atención de los fieles en el momento más solemne de la ceremonia, cuando se trata de rendir homenaje a Ochala, el más grande de los orishas.

Si, en algunos casos, se observa una cierta confusión aparente entre los ritos católicos y los ritos tradicionales procedentes de África, parecería que, de hecho, en las actitudes interiores, las cosas están bien claras. Es el caso de los candombes ortodoxos, en los que es evidente que los descendientes de los esclavos negros interpretan los ritos católicos a través del prisma de sus propios valores culturales de origen.

## Resistencia política

La historiografía oficial brasileña ha transmitido durante mucho tiempo el prejuicio de que el negro era un individuo «sumiso», que había aceptado el hecho de ser sometido sin reaccionar porque la esclavitud era una práctica habitual en África. Esta afirmación se contradice con las tensiones permanentes

25. Nina Rodrigues (1935), p. 168.
26. Roger Bastide (1971), p. 381.
27. *Idem.*

que reinaron en Brasil durante los tres siglos que duró la esclavitud: suicidio y fugas de esclavos, asesinatos de amos, etc. Las evasiones en bandas organizadas y la creación de refugios llamados «quilombos» o «mocambos» atestiguan fehacientemente que existía una resistencia. Se han identificado más de veinte núcleos de resistencia reagrupados en los «quilombos» en todo el país. Debido a su detallada organización política y militar, el más importante, el de Palmarès, era considerado como una especie de república o de estado que funcionaba según la tradición africana. Duró de 1630 a 1697, y resistió a los ataques armados de los holandeses, de los portugueses y de los brasileños.[28]

En 1888, los esclavos negros pasaron a ser libres teóricamente, pero no se había previsto para ellos ninguna ayuda económica ni asistencia obligatoria, ni tampoco se había adoptado ninguna disposición legal para favorecer la adaptación a su nueva situación social. Las oportunidades de trabajo remunerado sólo existieron para los inmigrantes, en su mayor parte blancos. Por eso, algunos autores llegan a decir que con la abolición de la esclavitud, el negro perdió su puesto en el sistema económico. Es decir, los mecanismos de dominación social tradicional permanecieron intactos y la reorganización de la sociedad no pudo afectar de manera significativa a los modelos preestablecidos de concentración racial en materia de ingresos, de prestigio social y de poder. Por consiguiente, la libertad conquistada por los negros les supuso pocas ventajas económicas, sociales y culturales.[29]

Así como la esclavitud brasileña se había desarrollado paralelamente al proceso de colonización, su abolición coincidió con el principio de la transformación de la economía rural de tipo colonial en economía industrial de tipo capitalista. Con la revolución de 1930, se creyó que triunfaría el capitalismo y obligaría a la vieja aristocracia rural a compartir el poder con las clases medias. Así, la ciudad le ganaría la batalla al campo, se nacionalizaría la cultura apoyándose en el pueblo y gracias al desarrollo económico se crearían puestos de trabajo, lo que favorecería la movilidad social, especialmente la de los negros, que, al ser iguales que los blancos, perderían definitivamente el complejo de inferioridad, producto de la esclavitud.[30] En este contexto se construyó el mito de la democracia racial al estilo brasileño que, según todos, funciona todavía en nuestros días de manera eficaz. El éxito de esta ideología basada en las relaciones armónicas entre las razas se explica por varias razones: por un lado, por la inclinación «natural» de los portugueses a frecuentar mujeres negras, lo que dio origen a toda una clase mestiza que sirvió de puente,[31] y, por otro, porque la esclavitud en Brasil tuvo un carácter menos brutal que en otros sitios.

28. Décio Freitas (1973), p. 10 y sig.
29. Roger Bastide y Florestan Fernandes (1955), p. 57 y 59; Florestan Fernandes (1978), p. 457-459.
30. Joel Rufino dos Santos (1983), p. 16.
31. Para este tema, ver Gilberto de Melo Freyre (1963 y 1951).

Esta ideología tuvo una enorme repercusión en la población brasileña de todos los colores. Así es como en 1960 se creó en São Paulo una «prensa negra» que, a través de algunos periódicos como *Le Clarion de l'aube* denunció las prácticas discriminatorias que tenían que soportar los negros en la búsqueda de un empleo, en la enseñanza, o en las actividades y lugares de ocio. De este movimiento nació en 1931 el Frente Negro, considerado como el primer movimiento racial verdaderamente reivindicativo después de la abolición de la esclavitud.[32] Convertido en partido político en 1936, fue prohibido el año siguiente, igual que todos los demás partidos políticos del país, al tomar el poder el dictador Getulio Vargas.[33] En 1945, con el fin de la dictadura, reapareció este movimiento negro con diferentes formas como Primera Concentración Nacional del Negro Brasileño o el Teatro Experimental del Negro y continuó su acción contra la discriminación.

Entre 1945 y 1970 aparecieron y desaparecieron decenas de movimientos negros, todos preocupados por dar al negro una nueva imagen que recordaba a la preconizada por la ideología de la «democracia racial». Esto les dio un carácter integracionista a semejanza de lo que ocurría en el seno de los movimientos negros americanos antes de Macolm X. Sus caballos de batalla eran la escuela y la educación para todos: puesto que la ignorancia era terreno abonado para el racismo, éste se acabaría con la educación y sobre todo con la tolerancia.[34] Conclusión: era el negro, víctima del racismo, el que tenía que cambiar para ser aceptado por los blancos, es decir, renunciar a vivir en la promiscuidad, la pereza y la autodestrucción. En una palabra, la educación, la formación y la asimilación al modelo blanco eran las claves para la integración. ¡Hasta el blanco más limitado entendía lo interesante que podía resultar dar trabajo a unos negros cualificados, corteses y virtuosos![35] La mayor parte de estos movimientos negros llevaron a cabo en Brasil campañas intensivas de educación, haciendo hincapié en la importancia del aspecto exterior para la vida social. También se hacía publicidad de los productos cosméticos para alisar los cabellos y se excluía del entorno cultural de los negros el tambor y toda manifestación de origen africano considerada como inferior. El punto de referencia era el modelo propuesto por la sociedad dominante, es decir, la blanca; por ello, todos estos movimientos cayeron en una clara ambiguëdad pues protestando contra los prejuicios raciales, alimentaban sentimientos de inferioridad con respecto a su identidad cultural de origen africano.[36]

32. Thales de Azevedo (1975), p. 30.
33. Michel Bergman (1972), p. 71.
34. *Idem*.
35. M. Gendrot, S. Body *et al.* (1984), p. 22.
36. Michel Bergman (1972), p. 23.

De 1964 a 1978, Brasil experimentó un desarrollo económico importante que culminó, en 1968, con lo que se ha llamado el «milagro económico». Esta época se caracterizó por la toma del poder por los militares y la dictadura correspondiente, por un crecimiento económico vertiginoso (del orden de 10% en la industria), por la internacionalización de la economía y la concentración de las exportaciones, el poder del Estado, la congelación salarial y el control de la inflación,[37] así como por la proliferación de universidades privadas cuya creación fue fomentada por el Estado para paliar la crisis de la enseñanza superior.[38]

Algunos negros –pocos en realidad– se beneficiaron de este milagro económico y pudieron acceder a la enseñanza universitaria. De acuerdo con la ideología de la «democracia racial», creían que a mayor formación, menor rechazo. Pero ocurrió lo contrario: en el mercado de trabajo, fueron objeto más que nunca, de prácticas discriminatorias. Frustrados en su ambición social, estos jóvenes titulados negros comprendieron entonces que el crecimiento de tipo capitalista –tal y como había preconizado la «democracia racial»– no hacía más que intensificar la desigualdad racial.

Nuevos movimientos negros antirracistas nacieron en el país por iniciativa de jóvenes intelectuales procedentes de la primera generación negra de universitarios, a los que se unieron más tarde pequeños funcionarios –civiles y militares–, miembros de profesiones liberales con salarios bajos o medios, artistas, estudiantes, trabajadores autónomos con pocos ingresos, etc. Estos movimientos, debido a sus orígenes, estaban compuestos por miembros procedentes de la «clase media» o de la minoría, alimentados no solamente por la experiencia de los que los habían precedido, sino también por influencias exteriores, sobre todo estadounidenses y africanas como el panafricanismo y la negritud. Al contrario que los movimientos procedentes de la «democracia racial», que preconizaba la asimilación al blanco, los nuevos movimientos negros hicieron hincapié en la autoaceptación y en la reconstrucción de la propia identidad cultural y racial.

Aunque unidos por un mismo ideal: la lucha contra el racismo, la participación en régimen de igualdad de los negros en la vida política del país, en el reparto del producto social y económico y en todos los sectores de la vida nacional, estos movimientos tuvieron algunas diferencias ideológicas. Algunos perdieron de vista los objetivos concretos de su lucha y se focalizaron en un discurso académico, evasivo y vago que los distanció de las bases. Otros pensaban que, puesto que racismo y capitalismo estaban intrínsecamente unidos, el primero desaparecería con la toma del poder por el proletariado. Otros creían que

37. Joel Rufino dos Santos (1983), p. 17.
38. *Idem*.

los negros debían organizarse en una colectividad consciente y tomar las riendas del poder capitalista, único medio de tener acceso a los puestos sociales reservados hasta ese momento a los blancos.

Pese a todo, estos nuevos movimientos emplearon unas estrategias comunes. En una primera etapa, la protesta negra denunció las prácticas discriminatorias y lanzó llamamientos (no violentos) a la conciencia de los blancos. El objetivo era sensibilizar a éstos así como a la opinión nacional e internacional, y hacer confesar al brasileño medio su racismo. Las armas empleadas fueron las lágrimas... y a veces, una acción de justicia, ineficaz en general por falta de testimonios blancos. En una segunda etapa, se comprendió que la lucha contra el racismo exigía que los problemas de los negros fueran tratados con un enfoque global que incluyera la historia y la identidad cultural. El conocimiento de su pasado histórico y cultural, el redescubrimiento de su identidad y la toma de conciencia de su contribución a la construcción del país, sobre todo en el plano económico, debían ayudar a los negros a reconstruir su personalidad y a abandonar todo complejo de inferioridad. Remitiéndonos al historiador negro Joel Rufino dos Santos, diremos que se trataba «de dar protagonismo al negro brasileño a través de su pasado reconquistado [...]. Aunque esto pueda parecer una tarea de menor importancia, es el primer e indispensable paso para promoverlo a la condición de brasileño de alto nivel».[39] Esta etapa fue la de la reivindicación de la «negritud», que suponía una vuelta simbólica a África y sobre todo el conocimiento de su historia y de su cultura. Su objetivo era inculcar a los negros el orgullo de ser negros y de tener una cultura tan importante como la de los demás grupos étnicos.

A partir de 1980, enfrentados a la nueva coyuntura política, calificada de «apertura democrática» por la clase dirigente, los negros cambiaron de táctica. Manteniendo la estrategia cultural de la que se seguían sirviendo como plataforma para la acción común, los dirigentes de estos movimientos pretendían movilizar a los negros con miras a las elecciones, con el fin de obtener escaños para sus representantes en las asambleas y en los consejos municipales, provinciales y nacionales, allí donde se toman las grandes decisiones que les conciernen. Pero, para ganar las elecciones, los negros debían formar un grupo racial unido. Ahora bien, si en el plano ideológico, negros y mestizos eran todos negros por ocupar los puestos inferiores en la jerarquía social, en el plano individual era distinto porque los mestizos no querían que se les considerara «negros». Esto es otra manifestación de la teoría de la «ideología del blanqueamiento», consecuencia de la «democracia racial». Como ser negro era peyorativo se pasaría a decir «moreno». Así pues, había morenos «oscuros», otros «claros»..., tan claros que eran blancos.

39. *Ibid.,* p. 19.

Así, pese a sus divergencias ideológicas, los militantes negros pensaban que era fundamental ocupar el espacio político y promover el «voto racial» para luchar eficazmente contra el racismo y la discriminación.

La falta de cohesión fue fatal para el voto negro en las elecciones de 1982. De los cincuenta y cuatro candidatos negros inscritos en el distrito de São Paulo, solamente fueron elegidos dos –un diputado regional y un consejero municipal–[40] cuando el programa que proponían era interesante para toda la población y no sólo para la de origen africano. Además, el primer candidato se definía como socialista convencido, proletario y candidato de los pobres. En cuanto al segundo, jugador de fútbol, es probable que se beneficiara del voto de sus seguidores negros y blancos.[41]

Hay que señalar que, hasta 1982, los analfabetos, la mitad de los cuales eran negros, no tenían derecho al voto en el Brasil. Y, sin embargo, pese al voto de los analfabetos en las elecciones de 1986, la situación apenas cambió.

## Las relaciones entre las razas en el Brasil de hoy

Desde hace mucho tiempo, el Brasil ofrece al mundo la imagen de un país en el que reina la «democracia racial», en la que todos los individuos y grupos étnicos, cualquiera sea su origen, viven en armonía en un clima de fiestas e intercambios culturales, en el que cada uno participa de manera equitativa en las diversas esferas de la vida nacional.[42] Esta creencia impregna todas las capas sociales y todos los grupos étnicos que componen el mosaico de la población brasileña. Desde luego, comparada con otras naciones pluriétnicas como los Estados Unidos de América o África del Sur antes de la supresión del *apartheid*, Brasil es un país en el que en apariencia no existen prejuicios ni discriminación, ni segregación de tipo racial. Si esta creencia en una verdadera democracia racial es tan convincente, es porque reposa en ciertas realidades:

- las relaciones entre individuos o grupos étnicos son aparentemente cordiales; así, está totalmente fuera de lugar burlarse de alguien por su pertenencia racial o religiosa;
- la historia del Brasil ha dado prueba de su gran apertura a las influencias extranjeras, dando lugar a un sincretismo cultural que le es característico;
- el alto porcentaje de mestizos y mulatos pone bien de manifiesto la apertura de espíritu de la población, sobre todo de la blanca, en materia sexual;

40. Kabengele Munanga (1987), p. 11-12.
41. Sobre este tema, ver también Ana Lúcia Valente y E. Farat (1986).
42. J. B. Borges Pereira (1987), p. 8-9.

- la fama de algunas personalidades de color en el mundo artístico o deportivo (Pelé por ejemplo)[43] ha contribuido mucho a reforzar la creencia en la realidad de una «democracia racial».

Y sin embargo, los estudios sociológicos realizados en los años 50 sobre la movilidad social y las desigualdades raciales pusieron de manifiesto que esta creencia no tiene un verdadero fundamento. Según los sociólogos, las desigualdades raciales observadas en el Brasil proceden del sistema jerárquico heredado del pasado esclavista y deberían desaparecer con la integración de los negros en las diferentes clases que forman la sociedad, así como con el advenimiento del socialismo político.[44]

Sólo a partir de los años 70 empezó a superarse la idea de un racismo basado en los vestigios del pasado esclavista. En esta época, algunos investigadores –reconociendo que los mecanismos de dominación de clase afectaban a todos los oprimidos cualquiera que fuera su color– demostraban que la «raza» o la «filiación racial» constituía en Brasil una variable o un criterio de estructuración de las relaciones sociales.[45] En otras palabras, en el Brasil de finales del siglo XX, la raza constituye un factor de selección social, lo que explica la persistencia de las desigualdades sociales y económicas entre los blancos y los demás (negros, mestizos, indios, etc.).[46]

Y, sin embargo, en el IV Congreso Afro-brasileño, celebrado en Recife del 17 al 20 de abril de 1994, uno de los discursos oficiales afirmó que la discriminación contra los negros en el Brasil tenía un carácter más social que racial.[47] Vemos pues que el mito de la democracia racial perdura y lo difícil que es para la sociedad brasileña cobrar conciencia de algunas realidades en materia de desigualdad de oportunidades y de discriminación.

Parafraseando al sociólogo Carlos Hasenbalg, diría que los brasileños se han forjado una imagen complaciente de armonía social desmarcándose de los regímenes que se afirman racistas como el Jim Crow y el *apartheid*. Pero el sistema Jim Crow ya no existe y el *apartheid* agonizante acaba de ser jurídicamente enterrado...[48]

43. *Ibid*.
44. Para este tema, ver Otávio Ianni (1962 y 1966).
45. Para este tema, ver Carlos A. Hasenbalg (1979) y J. B. Borges Pereira (1967).
46. Nelson do Valle Silva y Carlos A. Hasenbalg (1992), p. 11-12.
47. *Jornal Diário de Pernambuco* (1994), p. 89.
48. Nelson do Valle Silva y Carlos Hasenbalg (1992), p. 10.

# Bibliografía

AUGRAS, M. 1983. *O duplo e a metamorfose: a identidade mitica em cumudade nagó.* Petrópolis, Editora Vozes.

AZEVEDO, T. DE. 1975. *Democracia racial.* Petrópolis, Editora Vozes.

BASTIDE, R. 1971. *As religioès africanas no Brasil.* Vol. 2, São Paulo, Livraria Pioneira Editora.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. 1955. *Brancos e negros em São Paulo.* 3.ª ed. São Paulo, Companhia Editoria Nacional.

BERGMANN, M. 1972. *Nasce um povo.* 2.ª ed. Petrópolis, Editora Vozes.

BERQUIÓ, E. «Demografia da desigualdade. Algunas considerações sobre o negro no Brasil». Comunicación presentada en la reunión The demography of inequality in contemporary Latin America (Universidad de Florida, 21-24 de febrero de 1988).

BORGES PEREIRA, J. B. «La constitution historique de la pluralité ethnique et raciale au Brésil». Comunicación presentada en el seminario Minorités ethniques du Brésil et du Canada, Quebec, Universidad de Laval, mayo de 1987. (Inédito.)

—. 1967. *Cõr, profissão y mobilidade. O Negro e o rádio de São Paulo.* São Paulo, Livraria Pioneira Editora.

FERNANDES, F. 1965 y 1978. *A integração de Negro na sociedade de classes.* 2 vol. São Paulo, Editora Atica.

—. 1972. *O Negro no mundo dos brancos.* São Paulo, Difusão Européia do Livro.

FREITAS, D. 1973. *Palmares, a guerra dos escravos.* Porto Alegre, Editora Movimento.

GENDROT M.; BODY, S. *et al.* 1984. *Les Noirs américains aujourd'hui.* París, Armand Colin.

HASEMBALG, C. A. 1979. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.* Río de Janeiro, Edições Graal.

IANNI, O. 1962. *As metamorfoses do escravo: apogen e crise da escravatura no Brasil meridional.* São Paulo, Difusão Européia do Livro.

—. 1966. *Raças e classes sociais no Brasil.* Río de Janeiro, Civilização brasileria.

*Jornal Diário de Pernambuco* (ciudad), 18 de abril de 1994.

MELO FREYRE, G. DE. 1951. *Sobrados e mucambos: decadéncia do patriarcado rural e desenvolvimento urbano.* 2.ª ed., Río de Janeiro, J. Olympio.

—. 1963. *Casa grande e senzala.* 13.ª ed., Brasilia, Editora da Universidade de Brasilia. (Traducción al inglés de S. Putman. *The masters and the slaves.* Nueva York, Knopf, 1964.)

MOURÃO, F. 15 de enero - 12 de febrero de 1977. «La présence de la culture africaine et la dynamique du processus social africain». Comunicación presentada en el *Second World Black and African Festival of Arts and Culture*, Lagos/Kaduna, Nigeria.

MUNANGA, K. «Situation actuelle et avenir des Noirs au Brésil». Comunicación presentada en el seminario Minorités ethniques du Brésil et du Canada, Quebec, Université de Laval, mayo de 1987. (Inédito.)

—. 1989. «Art africain et syncrétisme religieux au Brésil». *Revista Dédalo* (São Paulo).

NOGUEIRA, O. 1954. «Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem». Comunicación presentada en el Congreso Internacional de Americanistas, São Paulo.

RODRIGUES, N. 1935. *O animismo fetichista dos Negros bahianos.* Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

SANTOS, J. R. DOS. 1983. «Le Noir brésilien et son histoire». *Recherche, pédagogie et culture* (París), n.º 64.

VALENTE, W. 1977. *Sincretismo religioso afro-brasilairo.* 3.ª ed. São Paulo, Editora Nacional.

VALENTE, A. L.; FARAT, E. 1986. *Politica e relações raciais: o Negro e as eleições paulistas de 1982*. São Paulo, Faculdad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidade de São Paulo.

VALLE SILVA, N. DO; HASEMBALG, C. A. 1992. *Relações raciais no Brasil contemporãneo.* Río de Janeiro, Fundo Editora.

VERGER, P. 1983. «Syncrétisme». *Recherche, pédagogie et culture* (París), n.º 64.

# Influencia del arte africano en el arte americano

Joseph C. E. Adande

La cuestión de las influencias de un arte sobre otro no es fundamentalmente algo nuevo o reciente, sino que forma parte de toda buena metodología de investigación de historia del arte y de las ciencias humanas. En estas disciplinas, las cuestiones que se plantean están siempre ligadas al examen de las numerosas facetas de una realidad cuya simplicidad, a primera vista, suele ser engañosa: deja subyacer otros muchos fenómenos que conviene destapar porque su asociación procede de la unidad del hecho que se estudia. En historia del arte, sobre todo, la atención se focaliza en el único objeto a partir del cual se elabora el discurso. El objeto, en su simplicidad, tiene un origen y un destino aunque en definitiva el antes y el después del objeto forman parte, para el historiador de arte, de su presente, es decir de la civilización actual. En efecto, todo proceso de edificación de ésta se hace sobre la base de aportaciones culturales de orígenes diversos cuya amalgama o fusión más o menos armoniosa genera un producto nuevo, una civilización y una cultura nuevas en la que los hombres «nuevos» se reconocen. En este sentido, el famoso *melting-pot* americano se parece a otros muchos popurríes humanos y civilizadores en germen desde que el hombre es capaz de desplazarse e ir al encuentro de otros hombres –sus hermanos, sus enemigos o sus semejantes. El humano toma de las otras civilizaciones lo que le interesa, adaptándolo a sus propias necesidades..., la historia es testigo de esto. El mismo afán de retorno a las fuentes «paganas» de la civilización que caracteriza al hombre del Renacimiento en el siglo XVI se encuentra con sus particularidades en el artista cubista que se empeña en sustraerse a la rigidez del academicismo para encontrar, cuatro siglos más tarde, la ingenuidad de las formas esenciales. Para ello ha sido necesario separar la ganga para encontrar el corazón.

Según muchos hombres de ciencia, a la naturaleza le repele la repetición: inventa sólo una vez y pone su sello en una matriz arquetípica –el «inconsciente

colectivo» por ejemplo–, donde se podrían buscar en todo momento las formas originales de la creación.

Platón ya pretendía que las ideas preexistían al mundo real y que bastaba con recordarlas, es decir, traer a la consciencia lo que yace en lo más profundo de uno. Lo que hay de africano en el arte americano tendría que ver, así, con el préstamo y la reminiscencia. Préstamo, porque es lógico pensar que los negros que desembarcaron en América se fueron diferenciando poco a poco de sus hermanos que permanecieron en África y pusieron las bases de una nueva civilización. Reminiscencia si se pone de relieve el patrimonio africano del que el arte americano es heredero.

En cualquier caso, la búsqueda de la especificidad de una influencia en una cultura o en una civilización tiene una fuerte preocupación identitaria y debe responder ineludiblemente a las preguntas: ¿quién soy yo? ¿de dónde vengo? Si bien este deseo es legítimo, no debe conducir a un narcisismo artístico de autovaloración. Muy al contrario, esta búsqueda debe poner de manifiesto la maleabilidad de los sistemas productores y receptores de influencias, así como la gran inteligencia de los individuos que las han plasmado. El rasgo cultural es importante, desde luego, pero mucho más importante es lo que los hombres han hecho de él y en lo que éste se ha convertido en otros lugares, fuera de su mundo original.

Estudiando la influencia del arte africano en el arte americano podemos captar así el flujo civilizador hacia atrás y hacia adelante del momento mismo en que los objetos, testigos y productos de los encuentros, han vuelto a decir la historia de las varias facetas de los hombres. Como vamos a ver, hay tantas razones a favor como en contra para que un rasgo pertenezca a una cultura en vez de a otra. Cuando el historiador de arte tiene que hacer una elección, tiene que aportar pruebas, como ocurre siempre en las ciencias, que, felizmente, no siempre son irrefutables.

Antes de hacer el repertorio y analizar algunos rasgos significativos de la influencia de las artes africanas en las artes americanas, haremos primero un estudio crítico, por tema y por obra. Nuestro objetivo es probar la actualidad del arte africano contemporáneo, así como su adecuación a la realidad de los humanos.

Son abundantes las publicaciones sobre la influencia de África en América. Esta influencia se siente sobre todo en el ámbito espiritual, puesto que muchos rituales religiosos procedentes de África encontraron en América un terreno fértil: Bahia de Todos Os Santos en Brasil, y Cuba, sobre todo, constituyen lugares de predilección para el vudú por ejemplo. (Ver P. Verger, R. Bastide, A. Métraux, M. J. Herskovits, M. Guérin, R. F. Thompson, etc.). Dos obras hicieron época: *Flash of Spirit* de R. F. Thompson (1984), dedicado a un estudio sinóptico de las influencias africanas o de sus supervivencias en el Nuevo Mundo, y la obra de S. Price y R. Price (1980) sobre el arte afro-americano de Surinam.

Así, a lo largo de los últimos veinte años, la investigación que hasta entonces trataba principalmente de la aportación negra a la música, a la danza y a las artes de diversión, se ha extendido a las artes plásticas y gráficas, a la arquitectura y a la decoración y también a las artes utilitarias (ver para este tema la obra de Elsa Honig Fine, *The Afro-American artist: a search for identity,* y el catálogo del Dallas Museum of Art, *Black and ancestral legacy, the African impulse in African American art*).

La influencia de África en el arte americano despierta mucha curiosidad e interés en los americanos y sobre todo en los negros americanos, a la búsqueda de la piedras angulares de su propia personalidad a fin de reinventar su identidad y las referencias de su propia civilización. Los africanos no me parece que demuestren tanto entusiasmo en esta búsqueda: sus reivindicaciones identitarias igual de fuertes frente a Europa se difuminan en África misma cuando no toman la coloración de las luchas étnicas o intertribales cuyos fundamentos políticos merecen largas meditaciones. También en Europa, los investigadores de la École des hautes études en sciences sociales y de l'École pratique des hautes études se dedican al estudio de la influencia de África en las Américas y organizan, en el marco de su reflexión, intercambios de docentes.

La trata negrera, por haber transplantado millones de seres humanos de África hacia las Américas, hizo necesarias estas influencias. La pertenencia de esclavos a ciertas regiones, por relativa que fuera, permitió probablemente que una región determinada del continente africano influyera más que otra en una u otra parte de las Américas. Así es como el vudú se implantó muy bien en Haití y se parece en sus ritos al vudú de Danhomé (vudú de Dahomey). En Brasil existen supervivencias de los cultos de los países yoruba –sobre todo de Ketú– hasta tal punto que estas regiones de acogida de las tradiciones africanas cumplen una misión de depósito de informaciones, complementarias a las que los investigadores van a buscar en África misma. Ningún estudio podría ser completo si no prestara atención a las dos orillas del Atlántico. Estos parentescos culturales son la resultante de los parentescos humanos.

Así es como las investigaciones realizadas en los Estados Unidos de América que han recurrido a los marcadores genéticos han demostrado el parentesco del negro americano con el de su hermano del continente africano. J. Herskovits[1] aporta la prueba del origen de muchos esclavos de África subsahariana, y R. Farris Thompson[2] cita a un profesor universitario de Harvard que atestigua la presencia de grupos sanguíneos «tipo bantú del sur» en las ascendencias americanas del norte.

Las investigaciones que llevó a cabo el escritor Alex Halley para escribir su libro *Roots* [Raíces] atestiguan la realidad de la esclavitud en este período de revisionismo histórico. *Roots* es una obra creíble; tendría el mismo valor si sólo fuera

1. J. Herskovits (1966), p. 58.
2. R. Farris Thompson (1984), p. 35.

una obra de ficción novelesca: aquello a lo que se da vida por la imaginación es necesario para el equilibrio humano y expresa de manera desgarradora las expectativas y aspiraciones de cada uno. El hombre aporta de este modo una solución a lo que está sin resolver, transforma en un mal menor lo que en otras circunstancias hubiera podido acabar con él y con sus semejantes. El recuerdo de un pasado como el de la esclavitud podría matar si el individuo no fuera capaz, no de olvidar, sino de transformar la realidad por medio de la imaginación. De este afán de libertad no saciada nacieron muchas mutaciones artísticas. Habría sido extraño que la presencia de África en América no se hubiera manifestado en las religiones y sus expresiones, primer campo en el que se puede probar la existencia de influencias artísticas africanas en el arte americano. Contrariamente a lo que se suele afirmar, la religión no crea el arte, pero hace posible que éste, tomando como base la común emoción madre, se manifieste y encuentre un marco propicio para que se desplieguen todas sus dimensiones.

La vitalidad de las religiones de origen africano en las Américas obedece al hecho de que los que viajaron a la fuerza no pudieron liberarse en unos meses de lo que había constituido hasta entonces su relación con las divinidades de su tierra. Pero no pudieron, en las condiciones concretas de falta de libertad de las que eran víctimas, conservar la totalidad original de los cultos y de los objetos que los perpetuaban... «Por eso, escribe Max Benoît a propósito de Haití, ante la amenaza de torturas y el temor al "blanqueo", suplicio en el que el colono hacía despellejar vivos a los esclavos –se ponía al descubierto, con un machete afilado, el color blanco de los tejidos bajo la epidermis– nació el sincretismo católico-vudú: los negros introducían el cambio dando a las imágenes de la Iglesia romana los nombres de los dioses africanos.» El historiador sabe que la persecución siempre genera una nueva religión. Sabe también que el ser humano tiene poca memoria; ¿cómo entender, si no, que el cristianismo, en su origen religión de esclavos perseguidos en todo el contorno del mar Mediterráneo, persiguiera a otros esclavos quince siglos más tarde para arrancarles sus creencias? La tolerancia de las religiones africanas sin duda no permite a los esclavos apegarse hasta el punto de arriesgar la vida. Por el contrario, adoptaron una forma de resistencia cultural para afirmar mejor su identidad: «tomar color local», «adaptarse» no son el signo más elocuente de pertenencia a la especie humana? Desde luego, esta capacidad de reinterpretación del signo unida a su polisemia simbólica corre a través de todas las religiones, pero las culturas vudú han sido las campeonas a causa de su apertura constante a la novedad. Este sincretismo religioso, ya se llame «santería» en Cuba, «macumba» en Brasil, o «vudú» en Haití, permitió a los esclavos reactualizar personajes parecidos a los de las culturas y religiones de origen.

Lo que se ha dado en llamar el arte tradicional, encuentra su mayor inspiración en los cultos vudú. Hace tiempo que se hizo esta constatación que, si bien

consagra los antiguos vínculos entre el arte y la religión, también recuerda la dificultad de estudiar y conocer el arte fuera de su complemento religioso. Tanto a un lado del Atlántico como al otro, esta verdad es indiscutible. Hay que recurrir a Pierre Verger para conocer no solamente la existencia de cultos similares sino sobre todo de apelativos casi idénticos de los dioses a ambas orillas del Atlántico. Éstos demuestran que las características esenciales de cada uno de los cultos se conservan. La única diferencia señalada por el autor es que los orishas del Nuevo Mundo se constituyen en panteón, mientras que entre los yorubas su existencia y su conocimiento por diversos grupos se relacionan con la historia de las ciudades. No es menos cierto que Orisha n'la, Eshu, Ogun, Ochu, Oranyan, Chango, Oya, Ochun, Yemanja, Ochumare, Nana Bouroucou son apelativos comunes a ambos lados del Atlántico. Algunos objetos de la cultura material y artística del Nuevo Mundo reflejan la persistencia de vínculos artísticos entre las dos orillas del Atlántico. Robert Farris Thompson[3] cita algunos que conviene mencionar.

El culto de Ogun es uno de los más populares en el universo yoruba. Para honrar a este dios los yoruba concibieron el *amula,* que no es otra cosa que una joya en la que están representados la mayoría de los emblemas de Ogun. Con el conjunto se ha formado una cadena o collar que se ponen los dignatarios del dios.[4] La misma idea en la cultura fon ha dado lugar probablemente a la concepción del *asen gubasa,* y también a la soberbia cofia del Gu de Akati[5] donde encontramos, como atributos de este dios, todos los objetos contundentes que la cultura conoce. En el Nuevo Mundo, el *amula Ogun* da origen en Cuba a la «caldera de Ogun». «Estos calderos se llenan de diversos elementos de hierro (clavos, arcos y flechas de hierro, herraduras de caballo y cadenas) asociando así los objetos simbólicos o materiales del dios en la disposición habitual del *amula* con un recipiente de cocción de hierro que parece destinado a la preparación de un potente caldo también metálico.»[6] Thompson nos enseña también que gracias a las migraciones cubanas a América del Norte, el caldero aparece también en Miami y en Nueva York, con algunos añadidos aparentemente caprichosos, como un revólver. De hecho, no me parece que haya nada de caprichoso en este añadido, más bien hay que ver en ello el signo de la modernidad y de la actualidad de Ogun, dios de la caza: la flecha primitiva, aunque eficaz, le pertenece igual que el fusil simbólico de la trata negrera y uno de sus últimos perfeccionamientos, el revólver. No resultará extraño encontrar la misma idea en Brasil con el nombre de *ferramentas de Ogun.* Algunos herreros brasileños crean esculturas que no solamente se parecen a las del universo yoruba, sino que además se adap-

3. Robert Farris Thompson (1985).
4. *Ibid.,* p. 53.
5. S. Blier (1990), p. 59.
6. R. F. Thompson (1985), p. 85.

tan a la numerología propia de Ogún que lleva siete objetos colgados al soporte principal.

Se podría disertar largo y tendido sobre estas semejanzas de objetos artístico-religiosos. Bastará con retener que la mayoría de las culturas de África occidental y central han dejado su huella en la cultura negra del Nuevo Mundo. A falta de otro signo, los cosmogramas dan también testimonio de la especificidad de los rasgos culturales africanos fuera de su lugar de origen, África. Aparte de la vena artístico-religiosa, la influencia de África está todavía presente en las artes populares. Sólo citaremos algunos ejemplos significativos en los tejidos, la albañilería, la cerámica y la arquitectura, por ejemplo.

En los tejidos encontramos un parentesco con África. Una de las numerosas utilizaciones de la tela consiste en aplicar recortes sobre un fondo en principio liso. Así se puede, por medio de una serie de pictogramas más o menos relacionados unos con otros, contar una historia, un proverbio, o simplemente, adornar. El arte del aplique en tela es corriente en África, sobre todo en África occidental. A partir del siglo XVII, esta técnica era dominada perfectamente en la corte de los reyes de Dahomey, donde se empleaba para transcribir el nombre de los reyes, adornar los sitios del culto o rendir homenaje a los desaparecidos. Para los artistas costureros de Abomey este arte está en relación con la luz, ya que lo comparan con un negativo formado por la tela de fondo, lisa, que revela los pictogramas de colores variados. Investigaciones recientes[7] han puesto de manifiesto que la técnica de la tela aplicada tal como aparecía en los fanti de la Costa del Oro en el siglo XVIII había sido tomada de Abomey.

El empleo de una técnica similar lo encontramos en la confección de colchas en América del Norte. Así, las creadas por Marriett Powers, antigua esclava nacida el 29 de octubre de 1837 en Georgia cerca de Atenas,[8] con sus pictogramas inspirados en textos bíblicos y que cuentan una historia en cada viñeta, recuerdan a las telas sobrepuestas fon de Abomey.

La tradición artística fon no es la única presente en el arte popular negro americano. También encontramos testimonios de la tradición gullah — etnia angoleña cuyo nombre le fue atribuido en las esparterías tradicionales en Carolina del Sur. El estilo de los cestos llamados gullah es parecido al de los cestos trenzados de Senegambia. Que se les ponga un nombre venido de Angola refleja probablemente la perennidad de fusiones y préstamos en el Nuevo Mundo, donde a veces se encontraban en un mismo lugar reducido representantes de distintas etnias. Otros muchos rasgos culturales africanos se encuentran en las artes populares negras americanas, desde las construcciones circulares hasta los bastones en los que se esculpen diferentes figuras con instrumentos tan rudimentarios como los que se emplean en África. Hay que

7. M. Chaplain Riou y C. Bernard (1980).
8. Regenia A. Perry (1989), p. 38.

señalar que estas diferentes formas de arte siguen gozando de una gran vitalidad en la América contemporánea.

La presencia kongo en los Estados Unidos de América es tan importante como la de otros grupos.[9] Por ejemplo, el cosmograma *Tendwa Nza Kongo,* un símbolo cruciforme que alude a la relación del hombre con Dios y por consiguiente se construye de arriba hacia abajo, desde los vivos hacia los muertos, se ha convertido en el «canto dibujo de los puntos de contacto entre los mundos»:[10] en Cuba, cuando desean preparar la «zarabanda» (en ki-kiongo: *nsala-banda,* una especie de tela mágica), los jefes del ritual empezaban por dibujar con tiza blanca un esquema cruciforme en la base de una olla de hierro. Era la «firma» del espíritu que invocaba el encantamiento. Derivaba claramente del símbolo kongo con la variación de que los discos solares habían sido reemplazados por flechas que representaban los cuatro vientos del Universo.

Aparte de los cosmogramas, los *minkissi* constituyen hoy una parte de la herencia negra de las Américas. Los encontramos en Cuba, los recipientes para contenerlos se llaman «prendas»[11] y algunos artistas contemporáneos como Renée Stout se inspiran en ellas.[12] No se trata para el artista de copiar las formas tradicionales del *minkissi,* sino de recrearlas adaptándolas a las situaciones actuales, aunque exista una continuidad visual y conceptual entre el antiguo y el nuevo. Renée Stout vio un *minkissi* por primera vez cuando tenía diez años en un museo y le causó la impresión suficiente para reproducir más tarde la apariencia formal. Es fácil entender que para que una visión se transforme tan rápidamente en creación, es necesario que haya hecho volver a la consciencia clara unos recuerdos y una vivencia probablemente ocultos durante mucho tiempo. Renée Stout podría acaso corroborar aquello de que no se aprende nada, sino que todo se recuerda.

Las expresiones plásticas en relación con las tradiciones de origen son sin duda las que más llaman la atención en nuestra búsqueda de la influencia africana en el arte americano. Su contemporaneidad no debe hacernos olvidar la existencia de corrientes artísticas que se fueron forjando desde principios de este siglo al contacto de la realidad histórica de reivindicación de los valores propios de la cultura negra. Para los negros norteamericanos estos valores eran constitutivos de su herencia y encontrarlos equivalía a reconstituir una personalidad dividida y desvalorizada por los amos de ayer. Los negros tardaron mucho en ser considerados como auténticos creadores. En efecto, los esclavos liberados o descendientes de esclavos con talento como Scipio Morhead, pintor

9. R. F. Thompson (1985 y 1993).
10. Este nombre aparentemente nuevo del cosmograma remite a una interpretación original del símbolo cruciforme en la cultura kongo.
11. R. F. Thompson (1985), p. 121.
12. Michael Harris (1993), p. 107-142.

negro de finales del siglo XIX, en general no hacían más que inspirarse en las reglas y los modelos del arte occidental.

Algunos artistas negros norteamericanos no estuvieron al margen del encuentro que tuvo lugar a principios de siglo entre el arte africano y los artistas occidentales, y del cual nació el cubismo. Por ejemplo, la escultura de Meta Warrick Fuller, *Ethiopia awakening* (1914), está considerada como el punto de partida de la renovación artística de los negros norteamericanos que encontraron su inspiración en su origen africano.

Las numerosas luchas llevadas a cabo por los negros norteamericanos para su emancipación, así como la acción de personalidades como W. E. Dubois o Marcus Garvey desarrollaron esta tendencia hasta el punto de que surgieron diversos movimientos de pensamiento, entre otros el Harlem Renaissance.

Por primera vez, los negros norteamericanos hacían su propio balance, se cuestionaban sobre su acción y tomaban postura en relación con las demás corrientes y tradiciones con las que se codeaban y en las que se inspiraban, al menos en parte. El préstamo y la referencia a África aumentaron y a eso se debe la multiplicación de contactos entre los artistas de los dos continentes en forma de estancias o viajes de estudios, e incluso, entre algunos, el deseo de volver a vivir a África.

Nuestro estudio no pretende ser exhaustivo, sino trazar a grandes rasgos las influencias africanas en el arte americano tradicional o en sus formas más contemporáneas, de la escultura a la pintura. Hemos omitido deliberadamente la aportación del negro a la música americana por ser demasiado conocida.

Así pues, la influencia cultural africana ha sabido adaptarse a la realidad vivida por el esclavo en su nuevo medio de adopción y el sincretismo religioso ha hecho posible conservar las características más interesantes de las tradiciones importadas. Estas influencias, como hemos dicho, están hoy todavía vivas en las grandes ciudades americanas, ya que en ellas encontramos los *babalawo*[13] y santuarios dedicados a las diferentes divinidades de los panteones africanos; algunas prácticas artísticas africanas se emplean a veces incluso en terapias dirigidas por psicólogos o psicoanalistas. El arte africano participa así plenamente en la búsqueda de identidad de los individuos del Nuevo Mundo, al margen de cuál sea el color de su piel.

Sin embargo, queda mucho por hacer a ambos lados del Atlántico para que estas artes, además de seguir desarrollándose según sus propias leyes, se complementen por medio de intercambios de universitarios, por ejemplo, con miras a favorecer la transmisión de conocimientos sobre el arte africano y su contrapartida afro-americana. Sin duda convendría animar a los africanos a especializarse

13. *Babalawo:* término yoruba que designa un responsable del culto dublé, un adivino, en la mayoría de los casos.

en este conocimiento para así tener una visión más equilibrada de las diferentes aportaciones entre ambos continentes.

De la misma manera se deberían organizar exposiciones sobre la trata transatlántica, no solamente para sensibilizar al público, sino también para dar mejor a conocer la inventiva del hombre negro en situaciones trágicas como la de la esclavitud, su gran resistencia física y su sentido del terruño africano, que siglos de malos tratos no han podido hacer desaparecer. Estas actividades podrían también conducir a crear circuitos turísticos sobre la trata negrera combinando la visita a los sitios con la degustación de platos tradicionales, conocidos o no por los esclavos; se aprovechará para hacer descubrir los que fueron inventados después, que proceden de préstamos múltiples de América, pues algunas plantas se adaptaron muy bien al clima tropical africano.

Conviene en la actualidad ofrecer nuevas imágenes de África que transformen los temores en motivos para seguir adelante y que conviertan las penas y tormentos que soportaron nuestros antepasados en trampolín hacia el futuro. Recorrer la Ruta del Esclavo por las artes es aceptar voluntariamente romper las cadenas de la esclavitud a la que se ha vuelto la espalda para construir, piedra sobre piedra, una civilización que ate en el extremo de una antigua cuerda otra enriquecida con todas las aportaciones debidas al tiempo a ambos márgenes de la mar cuyo nombre proviene de los Atlantes que, según se dice, eran grandes constructores de civilización y de los que podemos decidir también ser los herederos.

## Bibliografía

BITON, M. Otoño de 1994. «Question de Gu». *Arts d'Afrique Noire,* Arnouville, p. 25-34.

*Black art ancestral legacy. The African impulse in African-American art, Dallas Museum of Art.* Nueva York, Harry Abrams Inc. Publishers, 1989.

BLIER, P. S. 1990. «King Glele of Dahomè. Part one: Divination portraits of a lion king and man of iron». *African Art* (Randon House Value), vol. XXIII, n.º IV, p. 42-53.

CHAPLAIN-RIOU, M.; BERNARD, C. 1980. *Les étoffes en appliqué fon: transformations, diffusion, époque royale et début de la période coloniale.* París, Universidad de París I. (Tesis de maestría UER de artes plásticas y ciencias del arte.)

FINE, E. H. 1973. *The Afro-American artist: a search for identity.* Nueva York, Holt Rinehart and Winston Inc.

HARRIS, M. 1993. «Resonance, transformation, and rhyme: the art of Renée Stout». En: *Astonishment and power.* Nueva York, National Museum of African Art, p. 107-154.

HERSKOVITS, M. J. 1966. *L'héritage du Noir, mythe et réalité.* París, Présence africaine.

PERRY, R. A. 1989. «African art and African-American folk art: a stylistic and spiritual kinship». En: Robert V. Rozelle (director del volumen). *Black art ancestral legacy.* Dallas, Dallas Museum of Art, p. 35-52.

PRICE, S.; PRICE, R. 1980. *Afro-American arts of the Suriname rain forest.* Los Angeles, University of California Press.

THOMPSON, R. F. 1984. *Flash of Spirit: African and Afro-American art and philosophy*. Nueva York, Random Press.

—. 1985. *L'éclair primordial, présence africaine dans la philosophie et l'art afro-américains*. París, Éditions caribéennes.

—. 1993. *Face of the gods, art and altars of Africa and the African-American*. Nueva York, Museum of African Art.

UNESCO. 1985. *Cultures africaines*. París. Documentos de la reunión de expertos sobre «Les survivances des traditions religieuses africaines dans les Caraïbes et en Amérique latine», San Luis de Maranhao, Brésil, 24-28 juin 1985.

# Capacidad de adaptación y de transformación de diversos elementos musicales africanos en América Latina

Kazadi wa Mukuna

Desde principios de siglo, la búsqueda de africanismos en la música de América Latina y el Caribe ocupa un primer puesto en las preocupaciones de los especialistas de la cultura latinoamericana, ya sean independientes o miembros de institutos de investigación.[1] A lo largo de este período se han dedicado a identificar los orígenes étnicos de los materiales musicales de África y a estudiar su incorporación a las expresiones musicales del Nuevo Mundo. Pero algunos de estos estudios siguen un enfoque que a menudo ha dado resultados inexactos, pues no consideran que ciertos fenómenos extramusicales también forman parte del contexto esencial para la interpretación y para la comprensión de los procesos de implantación de estos elementos en el Nuevo Mundo. Desde hace algún tiempo, con las nuevas tendencias que se concentran en el proceso de asimilación y de rechazo de los elementos musicales africanos en América Latina, los especialistas están empezando a estudiar la función que desempeñan en ellos los fenómenos psicológicos y sociales, dos aspectos cuya significación se entiende mejor si se ponen en relación con la capacidad de adaptación de los elementos musicales a menudo intensificada por la recuperación de los contactos culturales a ambas partes del Atlántico. En esta perspectiva han surgido nuevas teorías y directrices metodológicas que orientan su aplicación.

Más recientemente, el grupo de trabajo del Consejo Interamericano de la Música ha propuesto el principio de investigación siguiente: «La identificación de los elementos africanos en el tejido musical latinoamericano debería [. . .] tener en cuenta el aspecto histórico, es decir, sobre todo, el impacto de todos los

1. Entre los especialistas, citaremos entre otros a Kazadi wa Mukuna, Gherard Kubik, Tiago de Oliveira Pinto, Fernando Ortiz y Fradique Lizardo, y entre las organizaciones, el Consejo Interamericano de la Música de la Organización de los Estados Americanos, y el Consejo Internacional de la Música (CIM), de la UNESCO.

fenómenos sociales y económicos en aquellos que transmiten el material cultural. En efecto, aparentemente, una expresión musical resulta de la influencia de estos fenómenos en el momento en que sus creadores la conciben. Para los creadores, la música no es una simple organización de sonidos, sino que forma parte de una expresión global que abarca las lenguas, las danzas, los movimientos, los juegos y los comportamientos de una sociedad dinámica.»[2]

Como ya he dejado escrito,[3] la continuidad de un elemento cultural en una nueva sociedad es prueba de su persistencia o de su asimilación en esta sociedad. A la luz del tema que nos interesa, es posible llevar más lejos esta afirmación para examinar la adaptabilidad de los elementos musicales africanos durante el proceso de asimilación y, por lo tanto, su continuidad en el tejido musical del Nuevo Mundo. Dado que la asimilación es un estadio avanzado en el proceso de intercambios culturales, está precedida de otras etapas, en cada una de las cuales un elemento cultural puede ser, o bien rechazado por ser incompatible con las necesidades de la nueva tradición, o bien adaptado y asimilado para satisfacer estas exigencias. De estas etapas se puede dar la lista, no exhaustiva, siguiente: un inventario cultural permite a los miembros de una sociedad naciente que tiene orígenes diversos descubrir, conscientemente o no, lo que tienen en común y definir los denominadores comunes culturales que puedan caracterizar su cultura; éstos últimos se evalúan en función de las nuevas normas y valores para juzgar su capacidad de enriquecer la vida de sus usuarios potenciales; a continuación, los denominadores comunes se reinterpretan, se transforman, antes de asumir otras funciones a medida que se aproximan al punto de asimilación. Ésta es la fase durante la cual los elementos culturales o bien se mantienen o bien se rechazan. Continuando el examen de este proceso de expansión cultural, se ponen de relieve tres aspectos clave que intervienen conjuntamente pero en un orden indiferente: la manifestación o el contexto cultural de origen del que forma parte el elemento musical; la flexibilidad de éste en el seno de la nueva sociedad que será lo que le permita transformarse en el plano físico y/o contextual y, así, perpetuarse; el hecho de que todo elemento que permanece inflexible cae en desuso; y la funcionalidad del elemento cultural con respecto a las necesidades de la clase dirigente.

Los esclavos aportaron a América Latina su conocimiento de diversos instrumentos de música, así como los principios que rigen la organización de sus elementos musicales. En su memoria, estos materiales permanecieron asociados a las manifestaciones y contextos culturales con los que estaban relacionados en su país de origen. Una vez en el Nuevo Mundo, y puesto que se trataba de su supervivencia,[4] los esclavos empezaron a recrear, al menos en parte, aquello que

2. K. wa Mukuna y T. de Oliveira Pinto (1990-1991), p. 47.
3. K. wa Mukuna (1990), p. 104-106.
4. Alusión a la filosofía africana de la existencia expresada en el concepto de pertenencia.

daba un sentido a su vida. En algunos casos, este proceso fue posible porque los miembros de la clase dirigente les animaban a agruparse en cofradías sociales, como las «naciones»[5] en Brasil o los «cabildos», en Cuba.[6] Aunque la idea primitiva por parte del poder era la de seguir siendo dueños de esta población esclava obligando a sus jefes –siempre bajo estrecha vigilancia– a responder de la conducta de todos los miembros de su cofradía, estos ritos permitieron a los esclavos recrear y conservar sus ritos culturales. Como dice John Mason: «Esas sociedades permitieron sentar las bases de la organización y la promoción de la celebración de fiestas y ritos sociales y religiosos fundamentalmente indispensables.»[7]

La persistencia de la religión sudanesa en el seno de estos grupos sociales es con seguridad una de las razones a la que numerosos instrumentos africanos deben su supervivencia en el Nuevo Mundo. El sincretismo religioso proporcionaba el contexto cultural necesario para la recreación de un abanico de instrumentos de música, de cantos rituales, de ritmos y de danzas. De este modo, se preservaron estos aspectos musicales, pues los ritos, para ser eficaces, exigían el respeto de todos los elementos constitutivos. Por otra parte, la rigidez de este criterio hizo pensar a muchos especialistas que, en este contexto, la función de la música y de la danza era secundaria comparada con la ceremonia religiosa misma. «Las danzas son absolutamente precisas y simbólicas. La exactitud del ritmo, de la posición de los pies y de los movimientos de las manos es la condición *sine qua non* para el éxito del ritual y, por ello, estos elementos obedecen a necesidades más de índole religiosa que musical.»[8] En toda América Latina el afán de asegurar la eficacia de las ceremonias religiosas, contribuyó a mantener la similitud de los rituales, que contienen un canto de invocación, un himno para convocar al culto, un himno de adoración, un himno de oración que pone a los fieles bajo la protección de la divinidad y un himno final, ejecutados por intervalos siguiendo el orden de la ceremonia.[9] Existen semejanzas musicales evidentes en la melodía de los cánticos (cuyos textos mutilados difieren), los ritmos y los movimientos de baile propios de cada divinidad. Estos elementos se enseñan a los novicios que tienen que aprender a cantar, a bailar y a comportarse como la divinidad que se están preparando para recibir.

Los esclavos lograron reconstruir muchos membranófonos para celebrar estas ceremonias en América Latina. En la mayoría de los casos no era imprescindible que fueran exactamente iguales. No obstante, la forma de fijar la piel en el

5. Nago, gege, ketu y congo.
6. Lukumi, Arara, Sango de Dun (Sango llega profiriendo alaridos). Para más detalles sobre los «cabildos», ver la obra de John Mason (1992).
7. *Ibid.,* p. 9.
8. Bolaji Idowu (1962), p. 113-115.
9. *Idem.*

bastidor del tambor era reveladora de la región de origen del que lo había hecho. De todos estos tambores, sin duda uno de los más famosos es el *bata* que está compuesto por un juego de tambores troncocónicos de distinto tamaño y con dos pieles. En Cuba han conservado su forma original, así como los nombres y funciones que tienen en el ritual yoruba. El más grande se llama *iya* (madre), el mediano se llama *itotelee* y el más pequeño *konkolo*. De ellos dice Mason: «En Cuba, los africanos se las arreglaron para reconstruir e inventar numerosos instrumentos de música con miras a reivindicar su cultura. Pero es el conjunto sagrado de los tres tambores *bata* el que hay que considerar sin discusión como el símbolo musical más importante de este movimiento de reivindicación.»[10]

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, podemos afirmar, sin temor a que nos contradigan, que la persistencia de la religión sudanesa en América Latina constituyó en sí el contexto cultural imprescindible para la supervivencia de todo un abanico de elementos musicales. Su aceptación fue el origen de la conservación de todos los elementos que la componían: música, danza, instrumentos, rituales, invocaciones, etc. Fuera de este contexto sagrado, los instrumentos musicales estaban amenazados y expuestos a la influencia de múltiples fenómenos relacionados con la estructura y la dinámica sociales. Y es en el ámbito profano donde se observa el proceso de adaptabilidad y transformación de los elementos musicales, así como la influencia de las estructuras sociales. De hecho, su supervivencia está determinada por una coincidencia de factores que intervienen en el proceso, cada uno en niveles y momentos diferentes.

Contrariamente a la religión africana que proporcionaba el marco cultural de origen que permitió la supervivencia de los elementos musicales en América Latina, la mayor parte de las manifestaciones profanas han sido innovaciones o creaciones de esclavos o de personas de origen africano que reflejaban las nuevas condiciones sociales. El principio de innovación hace que unos elementos musicales de distintos orígenes puedan ser conservados tal cual, modificados, transformados o reemplazados independientemente unos de otros, de manera que se da lugar a una nueva forma de expresión. Dentro de estos criterios, la asimilación de un elemento o de un instrumento de música depende de su capacidad de resistir a la dura prueba de la reinterpretación que opera de manera sutil y de la aptitud del instrumento para responder a las necesidades musicales de la nueva sociedad en general, y de la clase dirigente en particular. Varios elementos musicales africanos han sobrevivido así en el Nuevo Mundo. En Brasil, igual que en otros países de América Latina, los instrumentos que fueron incorporados a nuevas formas de expresión musical son los que respondían a las necesidades de los amos. En cambio, y pese a su popularidad entre los esclavos africa-

10. John Mason (1992), p. 9. El autor reconstruye la historia de la supervivencia de los diferentes tipos de tambores en Cuba y su introducción en los Estados Unidos de América.

nos, otros instrumentos se dejaron de lado pues la clase dirigente los encontraba anticuados.

Es el caso del tambor de fricción llamado *cuica* en Brasil y *kinfwiti* (de su nombre bantú) en Cuba. Este tambor, originario de la región del Zaire y de Angola, como indican su nombre y su estructura, está formado por un tronco vaciado que lleva en un extremo una piel tensada en el centro de la cual se ha fijado un tallo en el interior. Pese a las diferencias de forma que distinguen al *kinfwiti* del *sarronca* portugués, que tiene que ser sujetado para utilizarse, los dos emiten sonidos siguiendo el mismo principio, a saber, la transmisión de vibraciones a la membrana del tambor debido a los frotamientos aplicados al tallo. Los africanos utilizaban estos tambores sobre todo en las invocaciones rituales para simbolizar el rugido del leopardo o del león, o la voz misteriosa de los muertos,[11] mientras que los portugueses lo tocan más bien al atardecer, para acompañar los cánticos en las fiestas de Navidad y en los desfiles de carnaval.[12] En el proceso de asimilación en el Brasil, en la fase de la reinterpretación, la clase dirigente adoptó el *kinfwiti* como instrumento de acompañamiento de los carnavales. Tenemos pues un ejemplo perfecto de la capacidad de adaptación de los instrumentos musicales africanos que hizo posible su supervivencia en el Nuevo Mundo, previa aceptación obligada por parte de los esclavos africanos de la vulgarización de este instrumento ritual en un tambor de carnaval.

En esta misma categoría de instrumentos lo bastante flexibles para ser incorporados a un nuevo contexto cultural, encontramos otros dos. El primero es un arco musical de la región del Zaire y de Angola llamado *berimbau*[13] en el Brasil y, según Fernando Ortiz, *burumbumba*.[14] La reinterpretación de este instrumento musical en el Brasil siguió la vía habitual que confirma la influencia de la clase dirigente observada a propósito de otros varios instrumentos de música y elementos culturales en toda América Latina. «Los brasileños blancos, escribe Gerhard Kubik, observaron una semejanza entre la guimbarda, de su propia cultura, y el arco musical africano ya que ambos producían melodías reforzando los armónicos.»[15] En cuanto al segundo instrumento, se trata de un cencerro metido en un cesto llamado *caxixi* en Brasil que sobrevivió en este país convirtiéndose en el complemento del *berimbau* en el nuevo contexto cultural de la *capœira*.

Si estos instrumentos se han conservado en América Latina por ser útiles a la clase dirigente, hubo tres instrumentos melódicos, entre ellos el xilófono, que no tuvieron la misma suerte. Fernando Ortiz explica así por qué este instru-

11. Kazadi wa Mukuna (1979), p. 144.
12. Ernesto Vega de Oliveira (1982), p. 411-412.
13. Para más detalles sobre los orígenes y la reinterpretación del berimbau en el Brasil, ver Gerhard Kubik (1979), p. 33-36.
14. Fernando Ortiz (1952), vol. 1, p. 21.
15. Gerhard Kubik (1979), p. 33.

mento no arraigó en Cuba: «El balafón o marimba requería, aún en África, una función social jerárquica, de cortesano ceremonial que en el ambiente de Cuba no tuvo equivalentes ni valiosos sustitutos. Los ritos religiosos tuvieron aquí sus especiales instrumentos sacros y no admitían la marimba. Ésta, no tuvo aquí una religión establecida que la mantuviera, y como instrumento "melódico" fue sustituyéndose por la bandola, la guitarra y otros instrumentos de cuerda, que daban un satisfactorio rendimiento artístico, aparte de rango social, porque eran instrumentos de blancos.»[16]

En Brasil, el xilófono es utilizado por un pequeño grupo de la costa al norte de São Paulo, en el marco de una manifestación cultural llamada *congada,* que es de hecho, una innovación. Pero como ésta está cayendo en desuso, el xilófono está en vías de perder su único soporte cultural y a punto de desaparecer en el Brasil.

El desinterés de la clase dirigente provocó la desaparición de otros dos instrumentos melódicos, el laúd de arco, *chihumba* y el idiofono, *mbira.* Estos dos instrumentos, populares entre los esclavos de Brasil en los siglos XVIII y XIX, como atestiguan los *Viagen Filosofica, 1783-1792* de Alejandro Rodrigues Ferreira y el dibujo del artista francés Jean-Baptiste Debret, que vivió en Río de Janeiro desde 1816 a 1832, no han sobrevivido pues su limitada gama no les permitía producir la misma variedad de sonidos y de armonías que los cordófonos de la clase dirigente.

Un análisis más preciso de la mayoría de las manifestaciones culturales de América Latina, antiguamente identificadas por los investigadores como de origen africano, pone de manifiesto que pertenecen a la categoría de las creaciones. Al contrario de lo que ocurre con la innovación, que acepta que unos instrumentos antiguos pasen a formar parte de una nueva forma de expresión, lo que prevalece en la creación es el concepto de organización y no el elemento físico. En otras palabras, estas manifestaciones se conciben en función de principios de organización africanos que, en mi opinión, se podrían calificarse sencillamente de africanismos. Se pueden observar en muchas manifestaciones culturales creadas por los descendientes de los esclavos y son, sobre todo, los principios que rigen la organización estructural de la *samba* y de la *capœira* del Brasil, el principio que subyace en las sátiras expresadas en las canciones del teatro popular brasileño *Bumba-meu-Boi,* la esencia de la estructura rítmica de la música de la población de origen africano y la característica de los cantos y bailes de los descendientes de los esclavos en toda la América Latina. Portia Maultsby, hablando del africanismo en la música afro-americana, llega a la siguiente conclusión: «Las reminiscencias africanas en la música afro-americana se pueden definir como un fondo de aproximaciones conceptuales... Los negros crean, interpretan y viven la música partiendo de un marco de referencia africano, un marco que modela

16. Fernando Ortiz (1952), p. 298.

los sonidos, la interpretación y el comportamiento y hace de las tradiciones de la música negra un conjunto unificado en todo el mundo.»[17]

La tesis defendida en este artículo es que la supervivencia de los elementos musicales africanos en el continente americano ha sido posible gracias a la coincidencia de diversos factores, sobre todo sociales, que intervinieron en diferentes estadios o fases del proceso de asimilación. Uno de los más importantes fue el «contexto cultural» que proporcionó el marco en el cual se atribuyeron nuevas funciones a los elementos musicales. Algunos de ellos se han conservado gracias a la supervivencia de las manifestaciones culturales que les servían de soporte en su origen. Éste es el caso de los tambores *bata,* de los cantos y bailes a los que acompañan, imprescindibles para el ritual religioso. Otros, en cambio, se han incorporado a manifestaciones creadas por la nueva sociedad. Para que se logre la reinterpretación, proceso de atribución de nuevas funciones a los elementos musicales africanos en el Nuevo Mundo, es necesario que el elemento musical se adapte a las nuevas funciones que se le atribuyen y que responda a las necesidades musicales de la clase dirigente.

## Bibliografía

BOLAJI IDOWU. 1962. *Olodumare: God in Yoruba belief.* Londres, Longman Press.

HOLLOWAY, J. E. (director del volumen). 1990. *Africanisms in American culture.* Bloomington, Indiana University Press.

KUBIK, G. 1979. *Angolan cultural traits in Black music, games and dances of Brazil: a study of African cultural extensions overseas.* Lisboa, Junta de Investigacoes Cientificas do Ultramar.

—. 1991. *Extensionen Afrikanischer Kulturen in Brasilien.* Kinzel, Alano Verlag/Édition Herodot.

MASON, J. 1992. *Orin Orisa: songs for selected heads.* Nueva York, Yoruba Theological Archministry.

MAULTSBY, P. 1990. «Africanisms in African-American music». En: J. E. Holloway (director del volumen). *Africanisms in American culture. Op. cit.*

MUKUNA KAZADI WA. 1979. *Contribuicão Bantu na musica popular Brasileira.* São Paulo, Global Editora.

—. *Sotaques: styles and ethnicity in a Brazilian folk drama.* (Inédito.)

—. 1990. «The process of assimilation of African musical instruments in Brazil: theoretical observation». *The World of Music* (Berlin), n.º 3.

17. Portia Maultsby (1990), p. 20. Ver también Kwabena Nketia (1981), p. 82-88 y Olly Wilson (1981), p. 98-105. Un concepto análogo se deduce de la directriz metodológica propuesta por el «grupo de trabajo». Ver Kazadi wa Mukuna y Tiago de Oliveira Pinto (1990-1991), p. 47-48.

MUKUNA KAZADI WA. 1979. «The ox and the slave: *Bumba-meu-Boi* in Maranhao». *Progress report in ethnomusicology*. (En preparación.)

MUKUNA KAZADI WA; PINTO DE OLIVEIRA T. 1990-1991. «The study of African musical contribution to Latin America and the Caribbean: a methodological guideline». *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* (París), n.º 32-33.

NKETIA, K. 1981. «African roots of music in the Americas: an African view». En: Daniel Heartz y Bonnie Wade (directores del volumen). *International musicology society: report of the twelth congress,* Berkeley, 1977. Filadelfia, American Musicological Society.

ORTIZ, F. 1950. *La Africanía de la música folklórica de Cuba.* La Habana, Ediciones Cardenas y Cía.

—. 1952. *Los instrumentos de la música afrocubana.* 5 vols. La Habana, Dirección de Cultura del Ministerio de Educación.

PINTO DE OLIVEIRA, T. 1991. *Capœira, Samba, Candomble: Afro-Brasilianische Musik im Reconcavo, Bahia.* Berlín, Museum für Volkerkunde.

VEIGA DE OLIVERIA, E. 1996. *Instrumentos musicais populares Portugueses.* Lisboa, Fundacão Calouste Gulbenkian.

WILSON, O. 1981. «The association of movement and music as a manifestation of a Black conceptual approach to music». En: Daniel Heartz y Bonnie Wade (directores del volumen). *International musicology society: report of the twelth congress,* Berkeley, 1977. Filadelfia, American Musicological Society.

# Supervivencias de África en la cultura popular profana de las Américas

Yolande Behanzin-Joseph-Noël

Son abundantes los trabajos dedicados a determinar y estudiar los elementos culturales africanos presentes en el sustrato de las culturas americanas y antillanas, presencia más o menos importante según los lugares y según la historia.

Vamos a estudiar esta aportación africana en algunas regiones de América y del Caribe en los ámbitos de la música y de la danza populares profanas –por otra parte, difícilmente separables– y, subsidiariamente, en algunas otras manifestaciones de orden cultural.

Es sabido que, para el esclavo africano, la danza era un modo de reafirmarse y a la vez de resistir a la opresión. Según Henri Bangou, «el ritmo era para él [el esclavo] una oportunidad de poseerse a sí mismo, de cobrar conciencia de su ser total, tanto espiritual como carnal, de sentirse el único dueño de sí mismo, de tener el libre control, de llenarse de esta sensación de poder disponer y hacer uso de sí mismo hasta el agotamiento. En la danza encontraba su universo, se integraba en un mundo que le era familiar, el suyo, y se fundía con su "cosmos". Podía decir: "Bailo, luego existo".»[1]

Deliberadamente, hemos excluido de nuestro estudio el jazz y sus precursores (el ragtime, el blues, etc.) que han sido y siguen siendo objeto de estudios muy numerosos y normalmente muy detallados por parte de especialistas. Nuestro objetivo se limitará a algunas observaciones sobre aspectos menos conocidos de la música y de la danza.

Para entender la realidad afro-americana, la del continente americano y las islas del Caribe, es preciso tener siempre presente el segundo plano que históricamente han ocupado los negros, las «gentes de color» y sus descendientes.

1. Henri Bangou (1962), vol. I, p. 116.

En muchos sitios de América, en Cuba, en Haití, en Brasil y en las Guayanas por ejemplo, se han mantenido diferentes rasgos de las civilizaciones africanas con una gran fidelidad. En los Estados Unidos de América, donde prima la cultura anglosajona, esta memoria está más desdibujada, con excepción de las islas que están en las costas de Carolina del Norte y del Sur, de Georgia y sobre todo de Luisiana y Nueva Orleans.

De cualquier modo, los negros criollos –los más numerosos– perdieron bastante pronto una gran parte de su patrimonio ancestral, ya sea en el ámbito de lo intangible (historias, adivinanzas, cuentos, mitos, normas de pensamiento político y económico) como en el de la técnica (orfebrería, escultura en madera, cerámica, forja del hierro, etc.). Sólo se conservaron algunos elementos del patrimonio, tanto inmaterial como tangible, si bien en general reinterpretados o recreados: música, danza, creencias religiosas. Así pues, por medio de un estudio atento, se verá lo que es de origen puramente africano y lo que ha sido transformado. Una canción inventariada por Lafcadio Hearn en el sur de los Estados Unidos de América a finales del siglo XIX demuestra perfectamente esta evolución, pues está expresada a la vez en francés, en criollo y en una lengua africana. Las lenguas africanas dejaron bastante pronto de ser entendidas por los africanos, incluso en los usos en que se han conservado, por ejemplo, en los ritos religiosos vudú, santería, candombe, macumba, antillano, latinoamericano y luisiano. Por otra parte, muchas danzas profanas que existen todavía hoy son de esencia africana.

Durante el período esclavista, en algunas ciudades del norte de las Trece Colonias inglesas de América, los amos concedían a sus esclavos varios días de vacaciones dos veces al año, en Navidad y Pascuas, para celebrar sus «fiestas».[2] Así, en Maryland, en 1774, un testigo confiesa estar impresionado por «la improvisación musical de los africanos sobre una música africana; también en Connecticut y New Hampshire, la costumbre, establecida parece ser hacia 1750, de conceder un día de descanso, el *Lection Day,* se mantuvo hasta pasado el año 1850 en algunas ciudades de Nueva Inglaterra».

El *Pinkster Day*,[3] por ejemplo, se celebraba en Pennsylvania, en Maryland y en el estado de Nueva York. En esta ocasión, y durante una semana a partir del domingo de Pentecostés, los esclavos estaban autorizados a dedicarse a «sus bailes del Congo, como los bailaban en África». Testimonios de la época cuentan las fiestas de la ciudad de Albany y las que más tarde tuvieron lugar en Manhattan en el sitio donde hoy se eleva el City Hall Park. En Filadelfia, como en todos los demás sitios, las evoluciones de los bailarines que tenían lugar en Petter's Field (hoy Washington Square) atraían a una muchedumbre de espectadores blancos. Estas danzas eran acompañadas por el ritmo de unos tambores fabrica-

2. Eileen Southern (1976), p. 46-47.
3. *Ibid.*, p. 47-49.

dos con unas trampas de madera para pescar anguilas, o con una caja, o también con un tronco vaciado. La caja de resonancia se hacía siempre con una piel tirante de carnero bien curtida. Además del tambor y del «golpe de palmas» que eran lo principal, se empleaban otros muchos instrumentos, como el *banjor* en Virginia,[4] instrumento grande y hueco de tres cuerdas, o también una calabaza con cuatro cuerdas que se tocaba igualmente con los dedos.[5]

Eileen Southern, en su obra, trata extensamente las danzas ejecutadas por los negros en la plaza Congo en Nueva Orleans que se siguieron ejecutando hasta 1843. En esta plaza (llamada hoy Beauregard Square) se agrupaban entre 600 y 3.000 personas «para ver [bailar] a los krael, los minah, los congo y los mandingo, los gangas, los hibus y los fulahs».[6] Según el arquitecto Henry B. Latrobe que entre 1818 y 1820 asistió a estas danzas «la música se componía de dos tambores y un instrumento de cuerda [...]. [Uno de ellos era] un tambor cilíndrico de un pie de diámetro aproximadamente. El otro era una cosa abierta que se tenía entre las rodillas [...]. Sin embargo, el más extraño era un instrumento de cuerda evidentemente de origen africano. La parte de arriba del mango tenía la forma aproximada de un hombre sentado; por detrás llevaba dos clavijas para sujetar las cuerdas. El cuerpo del instrumento era una calabaza [...]».[7] O también otro instrumento «que, por el color de la madera, parecía nuevo, estaba hecho de un bloque recortado que recordaba la forma de una pata de langosta y llevaba en el centro una larga y profunda muesca. Golpeado con fuerza en un lado con un palillo, esta "cosa" hacía un ruido considerable. También había en la misma orquesta un tambor cuadrado parecido a un taburete que hacía un sonido espantosamente fuerte, así como una calabaza que tenía en el centro un agujero redondo bordeado de clavos de cobre, que tocaba una mujer con dos palillos cortos».[8] Los bailarines se desplazaban en círculo, algunos con un «paso arrastrado», o *shuffle step,* tan característico de las danzas de África occidental y que se emplea todavía hoy en algunas danzas antillanas, como la mazurka en la Martinica o el calipso en Trinidad. Para gran escándalo de los pastores, incluso los de ascendencia africana, los creyentes de las iglesias protestantes negras acompañaban con este paso el canto de los salmos: «A cada palabra que cantaban, protestaba el pastor Waston, doblaban una u otra rodilla alternativamente produciendo un ruido con el pie en cada paso, tan manifiestamente audible como en las danzas negras actuales de Virginia [...]. Si en ese momento algunos están sentados, producen el mismo sonido golpeándose alternativamente los muslos.»[9]

4. *Ibid.*, p. 128.
5. *Ibid.*, p. 58.
6. *Ibid.*, p. 111 et 112.
7. *Idem.*
8. *Idem.*
9. *Ibid.*, p. 84.

En 1843, el Ayuntamiento de Nueva Orleans prohibió las danzas en la plaza Congo. Pero no se interrumpieron y siguieron en forma de *shuffle step,* acompañando siempre la música a los *ring shout* de los protestantes negros.

Por otra parte, cuando el violinista se cansaba, los esclavos tocaban una música para bailar el *pattin juba,* que consistía esencialmente en dar golpes con el pie y en tocar las palmas con ambas manos y con éstas en los muslos. Existían distintas técnicas. Por ejemplo, el *pattin juba* de Luisiana se ejecutaba dando golpes con las manos en las rodillas, las manos entre sí y después los hombros alternativamente, sin dejar de marcar el ritmo con los pies a la vez que cantaban.[10]

Esta danza se practicaba también en otros estados y sobre todo en el de Nueva York y el de Nueva Jersey: «Los esclavos producían un tipo de música de percusión, golpeándose los muslos con las manos y marcando el compás con los talones.»[11] La técnica de percusión sigue estando viva en la actualidad, por ejemplo en las Antillas donde con ella se marca el ritmo y se amplifica cuando los bailarines entran en trance.

Una de las danzas de origen africano más apreciadas es la «calanda» que encontramos en América en diferentes formas.

El reverendo padre J.-B. Labat, que vivió en la Martinica y en Guadalupe en el siglo XVII, hace referencia a la calanda como una de las danzas preferidas por los esclavos de estas islas. Así, nos dice que para marcar el compás, [los esclavos] emplean unos tambores hechos con dos troncos de árbol vaciados de grosor desigual. Uno de los extremos está abierto y el otro cubierto con una piel de oveja o de cabra pelada como pergamino. El más grande puede tener tres o cuatro pies de largo y quince o dieciséis pulgadas de diámetro y el más pequeño, que se llama babula, tiene aproximadamente la misma longitud y ocho o nueve pulgadas de diámetro. Los que tocan los tambores los ponen entre las piernas o se sientan encima y los tocan con los cuatro dedos estirados de cada mano. El que toca el tambor lo hace con medida y pausadamente pero el que toca el babula lo hace lo más deprisa que puede [...] y como el sonido que hace es mucho menor que el del tambor grande y muy agudo, sólo sirve para hacer ruido y no marca ni el compás, ni los movimientos de los bailarines.[12]

El sonido de los instrumentos que componen la orquesta está muy realzado por la voz humana, que siempre ha sido uno de los medios de expresión preferidos en África: «Los bailarines, continúa el padre J.-B. Labat, se disponen en dos filas unos delante de otros, los hombres por un lado y las mujeres por otro. Los que están cansados de bailar y los espectadores forman un círculo alrededor de los bailarines y los tambores. El más dispuesto canta una canción que compone

10. *Ibid.,* p. 135-136.
11. *Ibid.*, p. 49.
12. Ver Henri Bangou (1962), p. 116.

sobre la marcha sobre un tema que considere apropiado y todos los espectadores cantan el estribillo y se acompañan con palmas.»

El reverendo padre Labat describe con detalle el círculo que reúne a los elementos esenciales del grupo –tamborileros, cantantes y bailarines– rodeado por la gente, y también el arte de la improvisación, el diálogo entre el solista y el coro y las palmas que marcan el ritmo.

Esta costumbre de improvisar canciones en una fiesta y de que el público repita inmediatamente el estribillo sigue estando de actualidad. La encontramos hoy en muchas regiones de África, sobre todo en las manifestaciones de gran emotividad colectiva, como en las ceremonias funerarias del grupo adja en Benin.

La técnica del estribillo (el solista canta un tema y el coro le responde) sigue siendo característica de las músicas afro-americanas (el blues, por ejemplo) y antillanas (biguine, zouk, calipso, rumba, salsa).

En cuanto a los bailarines, también observa el reverendo padre Labat que ponen sus brazos un poco a la manera de «los que bailan tocando las castañuelas. Saltan, dan vueltas, se acercan a dos o tres pies unos de otros, retroceden al compás hasta que el tambor les indica que se junten de nuevo dándose palmadas en las piernas unos frente otros, es decir, los hombres frente a las mujeres. Al verlos, parece que se dan golpes en el vientre, pero son sólo los muslos los que reciben los golpes. Se retiran enseguida haciendo piruetas para volver a empezar el mismo movimiento con gestos lascivos tantas veces como manda el tambor, que suele ser varias seguidas. De vez en cuando se entrelazan y dan dos o tres vueltas sin dejar de golpearse en las piernas»...

Esta *calanda* se bailó durante un período bastante largo, pues Moreau de Saint Mery cuenta haberla visto en Santo Domingo durante la segunda mitad del siglo XVIII. Su relato indica que los ingredientes africanos que la caracterizan seguían estando claros: la orquesta estaba compuesta por dos tambores como los que se han descrito; el más corto o bambula está formado a veces por una largo bambú. Agarrados por los tamborileros, los dos tambores se tocan con el puño y con los dedos, uno con lentitud para emitir un sonido sordo. A este sonido viene a juntarse el sonido más agudo de la pequeñas calabazas llenas hasta la mitad con piedras o granos de maíz que suenan al ser sacudidas y golpeadas con una mano. A veces, a la orquesta se le añade un *banza,* especie de violín de cuatro cuerdas. En realidad, «es un instrumento compuesto por una tablita de unas ocho pulgadas de largo por cuatro o cinco de ancho; en sentido longitudinal se mete un trozo de alambre o de latón bajo el que pasan atravesados varios extremos de caña o de bambú muy finas de longitud desigual y de la misma anchura y que no pasa de tres líneas. El que sujeta la tablita con las dos manos aprieta con las uñas de sus pulgares el extremo de las pajas de manera que hacen que el alambre o latón se eleve y resuene». La *banza* se encuentra en muchos lugares del continente africano pero con diversos nombres y variantes. También se ha mantenido mucho tiempo en lugares aislados de «las Américas negras».

El conjunto instrumental estaba acompañado por un coro femenino que marcaba el compás tocando las palmas. El público respondía a coro a uno o dos cantantes solistas que improvisaban.

Los bailarines, siempre en número par, bailaban en medio de un círculo uno frente a otro: «Esta danza, nos cuentan, consiste en un paso en el que cada pie es echado y retirado sucesivamente golpeando con rapidez, ya con la punta ya con el talón, en el suelo de manera bastante parecida al paso de la "Inglesa". El bailarín gira sobre sí mismo o en torno a su pareja, que gira también a la vez que se va desplazando de lugar y agita los dos extremos de un pañuelo. El bailarín baja y sube los brazos con los codos pegados al cuerpo y el puño casi cerrado. Esta danza [. . .] es rápida y animada y una medida exacta le presta gracias reales. Los bailarines se suceden a porfía [...].»[13]

Siempre gracias a Moreau de Saint Mery, tenemos detalles precisos de «una danza de origen africano, la «chica», llamada calanda en las Islas del Viento (Antillas), congo en Cayena, fandango en España, etc. Esta danza tiene una música especial en la que se marca mucho la medida. El arte de la bailarina está en la perfección con la que es capaz de mover las caderas y la parte inferior de los riñones, manteniendo todo el resto del cuerpo en una especie de inmovilidad que no se altera con los suaves movimientos de sus brazos que agitan los dos extremos de un pañuelo o de su falda. Un bailarín se acerca a ella, se lanza de repente y cae justo hasta tocarla. Retrocede, se lanza otra vez y la provoca a la lucha más hermosa. La danza se va animando y pronto ofrece un cuadro en el que todos los rasgos, al principio sensuales, se convierten en lascivos. Sería imposible describir la *chica* con su verdadero carácter; me limitaré a decir que causa una impresión tan fuerte que el africano o criollo que la viera sin emoción creería haber perdido hasta la última chispa de sensibilidad».

Esta danza, conocida con el nombre de calanda, la bailan todavía hoy los grupos antillanos. Hasta 1902, año de la erupción del volcán Pelée que marcó una ruptura en la historia de la Martinica, era muy apreciada en el famoso carnaval de la ciudad de Saint Pierre. Más de una canción aludía a ella, como la de tipo folclórico llamada *Marka! Marka! Ça ou fe a pa bien,* en la que el verso de la primera estrofa alude a la madre que ha bailado la calanda *[ka dansé kalinda]*.

La calanda, de origen bantú innegable, es heredera de una danza importada de Angola a América y recuerda a la popular «danza del ombligo» que todavía se baila hoy en las islas de Cabo Verde.

Eileen Southern nos dice que en la segunda mitad del siglo XIX la calanda era bailada en Luisiana por los esclavos y después por sus descendientes. Era «una especie de contradanza en la que dos filas de bailarines enfrentados avanzaban y retrocedían al compás de la música. El título de la canción y el de la

13. Moreau de Saint Mery (1958), vol. I, p. 63-34.

danza eran el mismo».[14] También se bailaba en el Perú donde, según nos dice Juan Descola, «danza preferida en su origen por los esclavos negros, la calanda entró [...] en la mejor sociedad de Lima».[15] El reverendo padre Labat señalaba ya en el siglo XVII que «los españoles la [habían] aprendido de los negros. Los franceses, por su parte, la habían prohibido porque las posturas y los movimientos de esta danza eran muy indecentes [...]. [Esta danza] sigue siendo del gusto de los españoles criollos de América y está tan arraigada entre ellos que forma parte de sus diversiones e incluso de sus devociones. La bailan en sus iglesias y en sus procesiones». Pero la Santa Madre Iglesia apostólica y romana puso freno a estos excesos, no sin dificultades.

Roger Bastide[16] nos señala la presencia de la calanda en Uruguay y en Argentina, todavía en el siglo XIX, pero ya no se bailaba en el siglo XX. Llevaba «el mismo nombre que en Luisiana, y se caracterizaba por el encuentro de los ombligos». Roger Bastide añade que en el Perú se bailaba otra danza de origen africano llamada «golpe de frente» o encuentro de los ombligos. Así pues, éste es el «rasgo común» de las danzas eróticas originarias de Angola que, mezcladas con el flamenco español, dio origen a la danza tan popular en América Latina, desde Argentina a Bolivia: la «zamba» o «cueca», o también «zamacueca» (que representa la persecución amorosa de la mujer por el hombre y se termina con el abrazo voluptuoso de la pareja). La bailaban los blancos y los negros y cada grupo la cambiaba según su cultura y su pertenencia social. La «zamacueca» o también «mozamala» era, según J. Descola, «la danza típica del Perú y sobre todo de Lima [...]. Según las parejas que la bailaban, podía ser pura o lasciva, pues se dirigía a la vez al corazón y a los sentidos. Todo dependía del *almea,* el estado de ánimo [...]. Pero la zamacueca no siempre era inocente». También en México, en 1766, la Inquisición mencionaba una danza bailada por cuatro mujeres que se caracterizaba también por los «ombligados» (ombligo contra ombligo).

Cualquiera que fuera su nombre, la calanda permitía a los esclavos expresar su vitalidad y su sensibilidad por medio de la única cosa que les pertenecía: su propio cuerpo.

Cuba también conservó durante bastante tiempo las danzas de origen africano como la «caringa» (calanda), especie de combate bailado que es el origen de algunos bailes modernos de mucho ritmo. Basta con oír la melodía o el ritmo para convencerse de que las guarachas, rumbas y otras habaneras deben su popularidad a su medida de origen africano y a su sensualidad. No se pueden dejar de mencionar los numerosos instrumentos musicales también de origen africano censados y estudiados por Fernando Ortiz, así como sus investigaciones sobre la música afro-cubana.

14. Eileen Southern (1976), p. 148.
15. Jean Descola (1962), p. 185-186.
16. Roger Bastide (1967), p. 178-180.

La «bomba», otra danza de origen africano, que se bailaba principalmente en Navidad, acompañada de canciones en español,[17] se practica todavía en el valle del río Chota en el norte de Ecuador donde viven los descendientes de los antiguos esclavos de los jesuitas.

Brasil (mezcla de todas las razas) está también profundamente influido por la cultura africana. Hay que recordar por supuesto la samba que, en Angola, significa «encuentro de los ombligos» (*umbigada* en brasileño) y que se ha convertido en la danza nacional. En la samba original, los bailarines aparecen «ya sea en fila, los hombres en frente de las mujeres, ya sea en círculo, con una pareja que se separa para bailar en el centro, que mima la elección de los compañeros sexuales».[18]

En Colombia,[19] las aportaciones africanas están muy presentes tanto en los instrumentos musicales como en las danzas. Así ocurre con el «curalao», que representa los primeros acercamientos amorosos del hombre y la mujer o también con el «bambuco», cuyo nombre procede del bambouk africano y que se ha convertido hoy «en su forma cantada, [una] música nacional».

La «bambula», danza muy animada que se baila en pareja, es también de origen bantú. Como hacía observar el reverendo padre Labat, la palabra bambula viene sin duda del tambor africano de bambú que acompañaba a la danza en su origen. La bambula se bailaba en la plaza Congo de Nueva Orleans los sábados y domingos al atardecer, al son de una orquesta formada por tambores, castañuelas hechas con dos mandíbulas de asno y pulseras con campanillas que llevaban las mujeres en los tobillos. Un dibujo de E. W. Kemble, reproducido en la obra de Eileen Southern y reproducido en un artículo de G. Cable, «The dance in place Congo», publicado por Century Magazine 31 (1885-1886), muestra claramente el círculo de bailarines, la pareja bailando y los cuatro tamborileros sentados en el suelo. Uno de éstos ha agarrado su instrumento y lo toca con dos fémures, los otros tres tocan el tambor con sus manos, colocado entre sus piernas. Parece que después de su prohibición en la plaza pública en 1843, la bambula se mantuvo tras la abolición de la esclavitud[20] con el nombre de «cabinda», nueva denominación que confirma su origen bantú.

Calandas y bambulas siguieron alegrando las fiestas de los descendientes de los esclavos. Como destaca Eileen Southern, la música afro-americana de los Estados Unidos de América conserva todavía hoy las huellas de al menos dos bambulas anteriores a la Guerra de Secesión: el *Musieu Bainjo* que «se burla del dandi de las ciudades»[21] y el *Quand patate la cuite*. No es sorprendente que los títu-

17. *Ibid.*, p. 178-179.
18. *Ibid.,* p. 181.
19. *Ibid.*, p. 179.
20. *Ibid.*, p. 178.
21. E. Southern (1976), p. 149.

los sean en criollo, ya que la Louisiane fue una colonia francesa donde se hablaba criollo todavía a comienzos del siglo XX.

La Martinica ha conservado una danza llamada «bambula», alegre guirigay que desataba el entusiasmo de jóvenes y viejos. La palabra se sigue empleando para designar un ambiente alegre, de baile, distendido y amistoso.

El *gwoka,* música popular de Guadalupe, procede directamente de África, como prueban los nombres de sus siete ritmos que son indudablemente de origen africano (sobre todo menndé y kaladja).

El *danmyé* (damero), combate bailado y mimado por hombres, se practica todavía en la Martinica. Es una expresión cultural de gran vitalidad que merece un poco más de detenimiento. Encontramos otros nombres: *laggia, laguia, ladja* en el norte de la isla, o también *kokoyé* o *wonpwen.* El *danmyé* se parece al «salvado bastón» haitiano o a la *capœira* brasileña. El ritmo del cuerpo a cuerpo de los bailarines está marcado por el *tambouyé* (tamborilero). Este se cuelga el tambor y lo toca golpeando con las manos sobre la piel de carnero curtida y bien tensa o también puede tocarlo con el talón para cambiar el sonido. Le acompaña un segundo instrumentista-cantante, que toca a toda velocidad su tambor que puede ser un barril vacío que se toca con dos palillos. El reverendo padre Labat ya había señalado la diferencia de ritmo que marcaban los dos tambores: «De repente dos bailarines se levantan uno frente a otro, marcando el compás golpeando con los talones en el suelo, los brazos rígidos hacia adelante, todos los músculos en tensión, los de la cara, fijos [...]. El movimiento se acelera; el que toca los "palitos" *(ti bois)* da las órdenes y dice frases que hacen reír y que son personales [...]. Otros bailarines se incorporan a la danza y la exaltación va *in crescendo.* De vez en cuando, un bailarín se separa del grupo y, sin romper el ritmo del conjunto, recorre algunos metros con movimientos entrecortados y extensiones prodigiosas de las corvas.»[22]

El grupo AM 4[23] acaba de crear una escuela de *danmyé* en la Martinica con el objetivo de restablecer la realidad profunda de esta expresión cultural, conservando el carácter marcial, acompasado por el ritmo de los tambores que son el alma y vector de la danza. En efecto, un bailarín de *danmyé* no se improvisa. Antes de merecer este título, el aspirante tiene que pasar por diferentes etapas (debutante, iniciado, *met sava'n*) antes de llegar al final. Para los fundadores del grupo AM 4, el *danmyé* no es una simple lucha bailada al ritmo de los tambores, sino un verdadero arte marcial. El bailarín de *ladja* o *danmyé* es «un hombre que practica una disciplina en la que el esoterismo, la comunión con las plantas y los ríos y también la alimentación forman parte de un entrenamiento que conduce a un encuentro singular entre dos *met sava'n,* término metafórico relacionado con la realidad de la Martinica, y que procede del hecho de que en un

22. Léona Gabriel Soime (1966), p. 215.
23. Ver *France-Antilles Hebdo,* 13-19 de mayo de 1994, p. 36.

rebaño de pastoreo los animales están bajo el mando de un macho obligado a defender su territorio, *sav'n* (la sabana), contra la intrusión de otro macho que aspira al liderazgo».

El bailarín-luchador está en un estado de concentración total que le permite comunicarse con la música y luchar al ritmo del tambor. Lo consigue gracias a una preparación física que le endurece el cuerpo y desarrolla la agilidad y los reflejos. Baños de hojas, *bains la sous* (baños de río en la fuente), ciertos alimentos y aprendizaje de la lucha al son del tambor contribuyen a su preparación. Todos estos ejercicios tienen la finalidad de poner al bailarín-luchador «de acuerdo con el cosmos». «La postura *kha,* con las manos extendidas hacía el cielo, que se observa en el alto Egipto y que prefigura todo combate», expresa que está dispuesto a afrontar al adversario... Como el ritmo del tambor es fundamental, cada luchador tiene su propio *tambouyé,* que marca el compás de su danza y por «síncopas de uno, dos, o tres tiempos (defensa, ataque/defensa, ataque continuo) le da la energía y la fuerza necesarias para desestabilizar al adversario». Pero durante el combate sólo toca un tamborilero escogido de antemano. Como los desafíos se han hecho varias semanas antes del encuentro y el tamborilero ha sido elegido, se trata para el bailarín de entrenarse en luchar contra el tambor contenido de manera que desestabilice al adversario por medio del ardid y consiga tirarle al suelo y, así, alzarse con la victoria. Los luchadores, según unas reglas muy precisas, utilizan todas las partes del cuerpo. Pueden golpear con la mano cerrada o abierta, con el codo, con la cabeza, con la rodilla, o incluso con el pie. También les está permitido «atrapar a su adversario, inmovilizarlo o dar barridos». Los golpes, que se dan con violencia, pueden causar heridas graves hasta el punto de que se habla a veces de *ladja* de la muerte o *danmyé lan mö.* Una vez terminado el combate y antes de lanzarse al siguiente, los luchadores se someten a una «preparación» ritual para «deshacerse» del primer combate. Los iniciados *(majo)* y los *met sava'n* han sido siempre objeto de una admiración respetuosa y temerosa, tanto por parte de los adultos como de los niños, sin duda debido a su extraordinaria fuerza.

Aunque no pensábamos hablar del jazz, recordaremos, no obstante, que esta música –que se disocia a veces de la danza y que se toca con instrumentos extraños para África– está fundamentalmente relacionada con África. Músicos y musicólogos, unánimemente reconocen que dos de las particularidades del jazz son de inspiración africana: «El empleo de una gama diferente de la que habitualmente se usa en el arte europeo (la gama diatónica) y que es original de África occidental, es decir, la mezcla de esta gama africana con las armonías europeas [...] y otro elemento africano: el ritmo.»[24]

La aportación africana no está presente únicamente en la cultura americana. Así, las culturas ibérica, inglesa, francesa mezcladas con rasgos culturales africa-

24. Francis Newton (1966), p. 22-23.

nos han producido, cada una de ellas, una música original, ya sea ibero-anglo americana y antillana (Cuba, Puerto Rico, Santo Domingo, Trinidad, Brasil) ya sea franco-antillana o guayanesa (Guadalupe, Haití, Martinica y Guayana). La tradición musical francesa unida a la africana se encuentra también en Nueva Orleans, donde las gentes de color y los criollos crearon un estilo musical muy similar al de la Martinica.

Igualmente, el canto satírico y polémico, el *han-lo* de Benin, por ejemplo, se ha conservado en numerosas canciones de las Antillas que, sobre todo en la época del carnaval, critican, ridiculizan y se burlan –a veces, con gran dureza– de unos desgraciados héroes que de buena gana renunciarían a semejante notoriedad.

Aunque haya perdido su función sagrada, la máscara es otro ejemplo de la supervivencia de la cultura africana en la Martinica, como el *Papa diab,* que se usa en el martes de carnaval.[25] Existía ya a finales del siglo XIX, ya que el estadounidense Lafcadio Hearn en el carnaval de la Martinica lo describe como un «gorro horrible, de color de sangre, con cuatro picos formados por cuatro espejos; este extraño tocado lleva encima una linterna roja. [El hombre de la máscara] lleva una peluca blanca de crines de caballo y va deambulando por las calles rodeado de niños a los que va repartiendo monedas y caramelos». En su época no llevaba cuernos, pero arrastraba tras de sí el «buey del martes de carnaval». Con la influencia cristiana, el buey pagano se fusionó con el diablo, formando un solo personaje: el *Diab,* vestido todo de rojo, con una cabeza de buey que lleva los espejos. En 1948, Landry Detho, un cargador del puerto Fort-de-France, recuperó la tradición del diablo rojo que, aun profundamente arraigada en el subconsciente colectivo, había desaparecido tras la erupción del volcán Pelée en 1902. Landry Detho esculpió una máscara del diablo a la que añadió más tarde un tenedor. Este *Diab* es el resultado del sincretismo religioso criollo en el que el animismo africano se mezcló con el catolicismo europeo. El origen africano de esta máscara está comprobado y citado en un texto de Aimé Césaire, publicado en 1973 en la revista de la Martinica *Études littéraires,* donde el poeta describe su encuentro con el diablo rojo del martes de carnaval de su isla: «Estaba yo en Senegal, en Casamance, en una gran fiesta del pueblo [...]. De repente, veo llegar a mi diablo, el buey del martes de carnaval de la Martinica, con su vestido rojo con los espejos, con la cola y los cuernos de cabra. Me precipito sobre un aldeano y le pido que me lo explique. Me responde que es la máscara de los que han hecho la iniciación [...], que los cuernos de cabra eran el símbolo de la riqueza temporal y que los espejos puestos uno al lado de otro simbolizaban la riqueza espiritual. En resumen, esta máscara era una máscara divina.» En cuanto al cristianismo, se manifiesta por el tenedor del diablo y por

25. Jones Leroi (1968), p. 38.

el rojo de las llamas del infierno, extraña coincidencia con el rojo original. La canción que salmodia el diablo es también testimonio de la influencia cristiana: *abbi, abbi, abbi, abbi, caïman, mi diab'la déwö* [Abbi, abbi, abbi, caimán, el diablo ha salido, está fuera], *dib'la ka mandé an ti manmaille, an ti manmaille san batinm* [el diablo pide un niño sin bautizar]. Estas dos frases requieren un poco más de explicación. *Abbi* es un término que apenas se encuentra fuera de esta canción y es seguramente de origen africano. Ignoramos su significado exacto, pero sabemos que atrae la atención de los espectadores. En cuanto al caimán, no existe en la Martinica. Es con toda evidencia una reminiscencia de la fauna africana. Pero esto recuerda sobre todo a un ritual antiguamente usado en algunas partes de África, que permitía exorcizar la mala suerte y proteger la aldea, entregando cada año a un niño o a la niña más guapa de la aldea al caimán, dueño del río, que a su vez alimentaba la aldea. Todavía hoy, muchas leyendas y cuentos africanos relatan este ritual. También hay que destacar la función pedagógica del *Diab*. En efecto, mientras que baila va deambulando siguiendo un recorrido que no es fruto del azar, ya que ha previsto pararse delante de algunas casas para lanzar su *Abbi,* estribillo que hace temblar a los habitantes pues fustiga a los que han faltado a las reglas de la comunidad. El *Diab* es una especie de diablo guardián, el *zangheto* de la cultura adja o el *Egun-gun* de los yoruba. La máscara del diablo da al que la lleva un gran poder: «Todas las audacias están permitidas; interrumpe los cortejos, hasta el *"vidé"* [la danza en cortejo que deambula las calles], atrae a todo el mundo y da una fuerza inaudita.» Es el rey del carnaval. El *Diab* de la Martinica, pese al alejamiento en el tiempo y en el espacio y a los cambios de sentido que ha sufrido (el simbolismo del buey ha desaparecido), demuestra que África está bien arraigada en el corazón de los africanos de la diáspora.

Otra herencia de África: los zancudos del carnaval, como los *mokozombi* de Guadalupe, que dan tanto miedo a los niños pequeños.

Como habíamos convenido, hemos limitado nuestras reflexiones a un solo ámbito. No obstante, las supervivencias africanas son plurales y se manifiestan tanto en los valores (deferencia hacia los mayores, solidaridad, amor a los niños, que va mucho más allá del simple afecto familiar) como en los comportamientos (andares ondulantes de las mujeres y sin mover las caderas entre los hombres, risa comunicativa, interés por los juegos, cuentos y leyendas), y en la lengua (la estructura del criollo ha seguido siendo africana, como su sensualidad), o en otras manifestaciones culturales (técnicas culturales, farmacopea, arte culinario, cosmogonía, etc.).

Afortunadamente, gracias a la reciente toma de conciencia de la importancia del patrimonio cultural común, se ha dado vía libre a los estudios pluridisciplinares. A partir de ahora, se pueden estudiar globalmente las diversas civilizaciones africanas (bantú, yoruba, sudanesa) y la diáspora africana, enriquecida con otras aportaciones históricas, en las Américas y el Caribe.

## Bibliografía

BANGOU, H. 1962. *La Guadeloupe (1492-1848)*. 2 vol., París, Éditions du Centre.
BASTIDE, R. 1967. *Les Amériques noires.* París, Payot. (Col. Petite bibliothèque.)
DESCOLA, J. 1962. *La vie quotidienne au Pérou au temps des Espagnols (1780-1820)*. París, Hachette.
*France-Antilles Hebdo,* 18-24 de febrero de 1994 y 13-19 de mayo de 1994.
GABRIEL-SOIME, L. 1966. *Ça, c'est la Martinique!* París.
LEROI, J. 1968. *Le peuple du blues*. París, Gallimard.
MOREAU DE SAINT MERY. 1958. *Description de la partie française de l'île Saint-Domingue.* 3 vol. París, Société de l'histoire des colonies françaises/Larose.
NEWTON, F. 1966. *Une sociologie du jazz.* París, Flammarion.
SOUTHERN, E. 1976. *Histoire de la musique noire américaine.* París, Buchet-Chastel.

# Supervivencias y dinamismo de las culturas africanas en las Américas

Olabiyi B. Yai

*Traemos nuestro rasgo*
*al perfil definitivo de América.*
Nicolás Guillén

*Orúko tó wu no làá jé lébìn odi.*
Proverbio yoruba

*La fuerza también siempre de mirar el mañana.*

Sí, atrevámonos a conjugar la humanidad en futuro. «La fuerza [es] también siempre mirar el mañana.» Esto dice Aimé Césaire, este digno hijo de África, gran poeta abierto a todos los alientos del mundo que, con su voz tan personal, canta el destino de las culturas africanas en el continente y en la diáspora y, con él, el de todas las culturas de la humanidad.

Apenas se apagaban los ecos del quinto centenario de 1492, celebrado en todo el mundo, y con ellos el fin del *apartheid*, la llaga más increíble y espantosa de la ruta del esclavo, cuando estallaban los pogroms de Rwanda y otros en Bosnia, recordándonos que no se ha ganado aún la paz.

Todos estos acontecimientos trágicos van jalonando la ruta del esclavo. Ya los consideremos individualmente o en conjunto, nos hablan de la urgencia de buscar todos juntos, de manera solidaria, en nuestras culturas respectivas, algo que nos dé «la fuerza siempre de mirar el mañana». No olvidemos las palabras de Wells: *«Our true nationality is mankind»,* que nunca han sido tan verdaderas como hoy.

Pero «volvamos a tomar el útil camino paciente», como nos invita Césaire. 1492 fue el año en el que Cristóbal Colón llegó a La Española, creyendo desembarcar en la India. En lugar de discusiones semánticas sobre el concepto de descubrimiento,[1] sería más útil sin duda hablar de la galaxia Colón.

El año de 1492 supone para África el comienzo del éxodo forzoso y en masa de sus hijas e hijos, víctimas del comercio más inhumano de la historia de la humanidad. África fue saqueada tanto desde el punto de vista económico como

1. Esto no significa que el concepto de descubrimiento sea inocente. Sólo quiero decir que para la humanidad en su conjunto, los retos van mucho más allá de la problemática de «quién descubrió a quién».

político. La economía-mundo, como tan acertadamente la ha llamado Emmanuel Wallerstein, la ha hecho «descarrilar». Se han pisoteado sus instituciones, a veces milenarias, y sus culturas. África, todavía hoy, no se ha repuesto del todo de esta tragedia. Cinco siglos después, hay que reconocer con Basil Davidson[2] que el «descubrimiento» del navegante genovés –«la maldición Colón»– tuvo muchos efectos perversos para África.

La galaxia Colón inauguró la era de los grandes imperios «donde nunca se ponía el sol». También originó lo que el gran poeta Octavio Paz, haciendo una variación sobre el título de una obra de Calderón, llama «el gran teatro del inmundo». Y es la permanencia de este «gran teatro del inmundo» lo que hoy nos reúne para situar el proyecto «La Ruta del Esclavo» en una perspectiva nueva, ecuménica.

El objetivo no es promover una «visión de los vencidos»[3] determinada, tentación por otra parte tan fácil como legítima, a la que, no obstante, hay que saber resistir. En efecto, es ilusorio y patético hablar de vencedores cuando se es actor en el «gran teatro del inmundo». Bien es cierto que los africanos son las víctimas más claras y numerosas, pero, aun así, las culturas africanas llegadas a las Américas con los esclavos, nunca se dieron por vencidas. Pese a las estrategias más depuradas de desculturación, pese a las limpiezas étnicas, las condiciones de trabajo inhumanas, pese a la miseria sexual y a la desintegración de sus sistemas sociales y económicos, consiguieron lograr la supervivencia de lo esencial de sus culturas de origen, ya fuera gracias a las iniciativas que fueron capaces de tomar o a los espacios de negociación que supieron arrancar de sus amos. Del mismo modo, asimilaron, interpretándolas y recreándolas, algunas prácticas de las otras culturas con las que estuvieron en contacto.

Así, la cultura yoruba, por ejemplo, concibe la vida como un río[4] en el que todos somos –individuos y colectividades– corrientes arrastradas a través de múltiples encuentros que vamos rodando hacia el inmenso océano del más allá *(Odò layé)*. Encontramos variantes de este concepto en varias culturas africanas. ¡Qué insensato aquél que intentara separar las corrientes del río! La esclavitud fue, sin embargo, un intento. Y nuestros antepasados lo vieron muy claro. Así, los afro-brasileños no llamaron a África continente-madre (Guinea) o «África», nombres prestados, sino *Ilé Ayé/Ìlú Ayé* [la morada de la vida/el país de la vida]. Con el mero hecho de darle este nombre, inventado al otro lado del océano, en sus difíciles condiciones de vida, los africanos de Brasil estaban enseñándonos que la cultura es una tensión de los valores hacia la vida, de la vida hacia y por los valores.

2. B. Davidson (1994), p. 334-342.
3. Tomo esta expresión del título del libro de Miguel León-Portilla (1969), cuya tarea es, por lo demás, absolutamente legítima y necesaria.
4. Metáfora que se encuentra en la América negra. Ver Hughes Langston (1940).

Esta visión del mundo es lo que cuatro siglos de creatividad generada por las culturas africanas importadas a las Américas hicieron posible.

Pero, ¿cómo pasar revista, aunque sea someramente, al vudú de Haití y de Luisiana, al arte culinario de Bahía, a la vitalidad criolla del Caribe, al blues y al jazz, a las estatuas barrocas del escultor afro-brasileño Alejadinho en el siglo XVIII, a los rastafaris, a la cofradía de Nossa Senhora da Boa Morte en Brasil, cuyos miembros, dignos continuadores en esto de sus antepasados africanos, hacen voto de luchar en la dignidad contra la pobreza y la opresión y por la conservación de la cultura africana? ¿Cómo pasar revista al arte de Haití, ingenuamente llamado ingenuo, al rap y a la poesía de Nicolás Guillén, al genio de Zora Neale Hurston y al arte pictórico del cubano Wifredo Lam, de su sucesor contemporáneo Manuel Mendive, al arte oral de los poetas del Esmeralda ecuatoriano y a las películas de Spike Lee?

Me limitaré en primer lugar a plantear algunos problemas metodológicos y epistemológicos inherentes a ciertos enfoques de las investigaciones sobre las culturas africanas en América. Después estudiaré las supervivencias y el dinamismo de las culturas africanas en las Américas, especialmente en el ámbito de las religiones y de las culturas populares, que me parece que son la cumbre de las culturas africanas en sus relaciones con las demás culturas, quizá más todavía hoy que ayer.

«El nuevo impulso se da aquí con
el viento que viene de África
... el nuevo impulso lo da más el influjo
que el aflujo.»

Aimé Césaire

Empezaré por intentar aclarar algunos términos. Por ejemplo, actualmente, la noción de supervivencia se suele criticar por considerarla pasada de moda.[5] Para sustituirla se han propuesto nociones como transculturación, adaptación, aculturación o incluso recreación. Las dificultades, aunque a veces no seamos conscientes de ello, no son solamente de orden semántico. En este terreno, quizá más que en otros, los conceptos tienen un contenido ideológico a veces oculto y siempre cargado de inconsciente y de consecuencias insospechadas. Tenemos que rendirnos a la evidencia de que nunca podremos hacer justicia a lo que Sydney Mintz llama. «the toughness and intelligence of those millions of enslaved people who built their new ways of life under conditions of almost unremitting repression».[6]

5. En la reunión organizada por la UNESCO sobre la presencia de las culturas africanas en el Caribe y en América del Norte y del Sur (Bridgetown, Barbados, 21-25 de enero de 1980) se debatió ampliamente sobre estos problemas de terminología.
6. S. W. Mintz (1984), p. 295.

En cuanto al concepto de adaptación, no deja de ser pertinente, pero no es exhaustivo pues anula la idea de iniciativa por parte de los africanos, que no habrían tenido más remedio que «anidar» en un entorno creado para ellos por las culturas europeas consideradas como «ya presentes». En este concepto hay algo de asimilacionismo, incluso un proyecto de integración implícita. Desde luego, los africanos no pidieron emigrar a las Américas. Pero una vez allí, la realidad histórica que nos ofrecen no está hecha solamente de «respuestas», sino que tuvieron también que interrogar a las otras culturas e interrogarse ellos entre sí. Como dice Sartre, «lo importante es lo que los hombres hacen de lo que se ha hecho de ellos».

El concepto de recreación, aun dando cabida al genio creador de las culturas africanas en sus nuevos países de acogida, no dice nada sobre las condiciones de esta creatividad. Las *«conditions of almost unremitting repression»,* recordadas antes por Sydney Smith, no afloran casi, pues este concepto da a entender ingenuamente la existencia de un contexto neutral. Lo mismo ocurre con los conceptos de transculturación y aculturación.

Por todas estas razones, el concepto de supervivencia sigue siendo el más adecuado pues expresa bien la tensión, la lucha, la selección de las personas, valores y rasgos culturales, fenómenos indiscutibles todos ellos en el plano histórico. Expresa también el enfrentamiento de dos intenciones: una intención de genocidio cultural por parte del los amos de los esclavos, y una firme intención de no dejarse morir por parte de las culturas africanas, a través de las mujeres y los hombres que les servían de soporte.

Desde la polémica ya clásica entre Herskovits y Frazier sobre el destino de las culturas africanas en América, muchos investigadores se han dedicado a los temas estudiados por estos dos pioneros, cada uno en función de sus fidelidades o intereses teóricos o ideológicos.[7] A Herskovits se le ha criticado su predilección por encontrar las correspondencias entre rasgos culturales africanos de África y rasgos culturales afro-americanos. Si su «caza» de los «africanismos» ha podido irritar a los investigadores de las siguientes generaciones,[8] se trata de una falsa discusión, igual que son falsas las críticas de a-historicismo que se han hecho contra los defensores de una cierta continuidad a ambos lados del Atlántico. Establecer paralelismos entre la cultura de Allada y la de Haití no implica que la cultura fon en África no haya cambiado *«significantly since the heyday of the slave trade»* como sugiere Sydney de Mintz.[9] Esto supone sencillamente que las dos culturas han cambiado –a veces, profundamente–, aunque han seguido siendo ellas mismas. *«Oko kìí jé ti baba tomo kó màà làálà»* [Siempre cabe la diferencia dentro de una granja que comparten padre y al hijo],

7. John Edwards Philips (1991).
8. A. Apter (1991).
9. S. W. Mintz (1984), p. 293.

dice un proverbio yoruba. Por otra parte, no entiendo cómo el enfoque de Richard y Sally Price que se inspira en el modelo chomskiano de la gramática generativa cuando habla de «estructuras profundas y manifestaciones de superficie».[10]

Por su lado, a propósito del sincretismo en las religiones afro-americanas, Sydney Mintz propone, no sin razón, que nos fijemos más en los procesos específicos de los cambios que en los orígenes. *«What is intrinsically more interesting scientifically (and perhaps aesthetically, as well) than the "blending" of African and European elements in Afro-Cuban belief, for instance, is the system of underlying values and perceptions and the particular local conditions, according to which that particular "mixture" rather than some other, took on its characteristic form.»* Y añade: *«The same may be true of studies of material culture, art folklore and all else that is definably Afro-American.»*[11] A este enfoque de Mintz, evidentemente fértil y aparentemente radical, le falta, en nuestra opinión, una parte de su objeto por la simple razón que no pasa la prueba de la profundidad histórica africana.

En cambio, nos permite señalar una insuficiencia no ya metodológica, sino epistemológica, que comparten la mayoría de los estudios de las culturas afroamericanas de todas las escuelas, a saber, su ceguera respeto de las tradiciones africanas preatlánticas. Para hablar del sincretismo religioso afro-cristiano en las Américas, por ejemplo, los investigadores más radicales nos remiten al mismo fenómeno en África, a través de los contactos de los misioneros en el reino del Kongo y en las costas de África occidental y de la reacción tanto de las élites como de la población a esta novedad.[12] Este enfoque no nos parece todavía lo bastante radical, pues encierra el dinamismo cultural africano en un recinto atlántico. Según él, la innovación supone el contacto entre las culturas llegadas de África y las llegadas de Europa, tanto si el encuentro se produce en tierra africana como en las Américas. Se hace creer que la invención procede siempre del exterior; pero esto es falso. Paradójicamente, los ideólogos afro-americanos que critican este enfoque, inconscientemente lo asumen. Ambos enfoques suponen –preocupante *black-out*– la exclusión de lo africano en el dinamismo cultural preatlántico. La posibilidad de una tradición continental de sincretismo afroamericano no se contempla nunca. Sin embargo, esta tradición es real y subyace en el dinamismo cultural de la diáspora africana. En su afán por demostrar la creatividad del africano sometido a la esclavitud, lo único que consiguen es reducirlo a una función «reactiva» a un estímulo venido de fuera. En este debate el africano y el África profunda están ausentes.

Sin embargo, ciertas preguntas son inevitables. ¿Cuál es la norma cultural, el ideal de comportamiento cultural en la vivencia cotidiana de las entidades geo-

10. R. y S. Price (1972), p. 362.
11. S. W. Mintz (1984), p. 296-297.
12. G. Cossard-Binon (1976) y John Thornton (1992).

políticas consideradas pluriétnicas como la antigua Ghana, el Congo, Malí, Alada, etc.? ¿Cómo concebían la cultura los africanos de Walo, de Tekrur, de Zimbabwe, de Oyo, o de Abomey? ¿Cómo veían los pueblos de estas entidades geopolíticas las relaciones culturales entre ellos y con los que les rodeaban? ¿Cómo se dice –o se decía– «cultura» en kimbundu, en shona, en efik, en fulfulde, en ciyanja, en wolof? ¿Y qué se puede aprender de estos conceptos? ¿Qué tipos de discurso se formulaban sobre la cultura y las relaciones culturales? (Incluso, aunque no se pueda demostrar que estos discursos hayan existido siempre y en todas partes, tampoco se puede demostrar lo contrario puesto que se trata de culturas orales.)

Cuando la afro-brasileña *Aninha*, en Bahía, conciente de sus orígenes gurunsi, se quiso iniciar en la religión yoruba, se convirtió en *iyalorixa* o madre de santo, es decir, sacerdotisa suprema, y cuando en contrapartida sus antepasados gurunsi se convirtieron en *egúngún* [espíritus de los antepasados] venerados en el panteón yoruba de Bahía, ¿actuó por atavismo africano creando algo nuevo en el marco de una tradición anterior o innovó presionada por las circunstancias y el entorno brasileño? Y si hay una doble motivación, ¿qué peso específico tuvieron respectivamente el atavismo africano y la reacción a las circunstancias?[13]

Plantear este tipo de preguntas y tratar de contestarlas es la mejor manera de aportar una base epistemológica sólida a las investigaciones sobre las culturas africanas en las Américas y de limitar los errores de interpretación. En otras palabras, hay que hacer hincapié en un cierto tipo de investigación, a imitación de la poética/política de la relación africana propuesta por Édouard Glissant. La sabiduría yoruba nos enseña que cuando un niño tropieza con un obstáculo, mira al frente; el adulto por su parte mira hacia atrás: *«Bómodé bá kosé a wowájú, bí àghà bá kosé a wéhìn.»* Lo mismo ocurre en lo relativo a la comprensión de los fenómenos culturales en la América africana. Es lo que decía Aimé Césaire: «El nuevo impulso aquí lo da el viento que viene de África.»

Otro sugerencia metodológica: una poética africana sobre la relación en las Américas debería dar cabida a las «supervivencias implícitas». Hemos tenido demasiada tendencia a considerarla sólo en términos de testimonios explícitos. Pero la memoria cultural en situación de relación no es solamente aquello de lo que uno se acuerda, sino también lo que se prefiere olvidar del otro.

Así, cuando las culturas africanas no quieren reaccionar a los valores transmitidos por las culturas europeas con las que están en contacto, «agujero negro» para ironizar sobre un concepto de Césaire y a la vez de la ciencia moderna, puede ser por la presencia de una ausencia o la ausencia de una presencia significativa. Tomemos como ejemplo la notoria falta de «éxito» de los afro-brasileños

13. D. dos Santos (1988); V. Costa Lima y W. Freitas Oliveira (1987).

en los negocios, comparada con el éxito a veces fulgurante de otros emigrantes de fecha más reciente. ¿Se trata de una incompetencia circunstancial, y por lo tanto superable, o, por el contrario, de un rechazo del modelo económico propuesto, una obstinación en no aprender una gramática cuyas reglas son contrarias a las ideas africanas de desarrollo económico y social? La pregunta sigue sin contestación.

Por lo tanto, es preciso volver al concepto de cultura tal y como es aprehendido por las diferentes tradiciones, así como a las prácticas que se derivan de él. Conviene también cuestionar sin *a priori*, pero con exigencia, los textos filosóficos, sobre todo acerca de la sabiduría y no vacilar en discutir de la tema de la esclavitud,[14] como no han dejado de hacerlo los intelectuales «tradicionales» del África precolonial.

Me centraré de manera especial en la cultura yoruba en la cual el conjunto de características propuestas a una comunidad se llama *àsa.*[15] Esta misma palabra puede aplicarse a un individuo y, en ese caso, designa la personalidad y las costumbres. La palabra *àsa* deriva del verbo *sà* que significa escoger, distinguir, discriminar, seleccionar. Cuando se aplica a una comunidad designa un conjunto de comportamientos colectivos normalmente esperados de individuos que han hecho su elección de manera consciente y responsable. Es decir, en principio, *àsa* no se puede imponer. Como *àsa* implica la noción de elección, se puede decir que la cultura yoruba se inscribe en una tradición abierta a la innovación.[16] Lo que no ha sido objeto de una elección colectiva no forma parte de la tradición, los individuos, los grupos profesionales, los linajes, las etnias, etc. tienen su propio *àsà*, cada uno agrupándose en un conjunto que se puede representar como una cadena con intersecciones. En la cultura yoruba, como nos enseña la poesía oral *oríkì* (que significa, aproximadamente, divisas), el carácter plural de las identidades se da por sobreentendido. Ante la hostilidad del medio (trabajo inhumano en las minas y las plantaciones), realizar una selección dentro del flujo de rasgos culturales que la tradición ofrece se convierte para los africanos en una necesidad. Los tradicionalistas africanos del Nuevo Mundo han tenido que

14. A este respecto, no compartimos las opiniones de Stanley Crouch de que «*it is important to face the fact that* there was no great African debate over the moral meanings of slavery itself (el subrayado es suyo). *There is no record whatsoever of an African from a tribe that* wasn't *being enlsaved arguing against the very practice of capturing and selling other Africans*» (Crouch, 1994).
15. Se encontrará un análisis más elaborado de la cultura para los yoruba en O. Yai (1983 y 1993).
16. Los individuos que escogen no someterse a las elecciones colectivas formuladas por su comunidad son designados con la palabra *àsa,* palabra cuyos dos tonos medios contrastan con los dos tonos bajos de *àsà*, sin duda para marcar la diferencia. Los filósofos yoruba suelen recurrir a este procedimiento de contrapunto tonal para matizar los conceptos.

aprender, probablemente en algunos decenios, a elegir dentro de sus tradiciones respectivas qué rasgos y valores culturales retener absolutamente y qué rasgos elegir de otras culturas para forjar el hermoso sincretismo que conocemos hoy y que es en primer lugar, hay que destacarlo, afro-africano antes de ser afro-cristiano. Como nos recuerda Aimé Césaire en su poema titulado *Transmission*, «las fuerzas no se agotan tan rápido cuando uno no es más que el depositario frágil».

Así, las generaciones de africanos metidas en las plantaciones, las minas y las ciudades de las Américas coloniales vivían su condición común como un «error» que había que pasar, etapa por etapa, y a ellas de inventar cada pozo de agua (Césaire). Se deberían realizar investigaciones sobre esta cuestión, así como sobre la noción de «semilla» en el sentido en que los soninké de Malí y del Senegal hablan de «semilla de la palabra».[17] Más allá de las raíces,[18] concepto útil pero que entraña el riezgo del inmovilismo, lo que deberíamos analizar es la semilla de las culturas africanas. Pues es ella la que, en contacto con las otras culturas, llega a ser:

> Volvamos
> al útil camino paciente
> más abajo de las raíces el camino de la semilla
> el milagro escueto golpea las cartas
> pero no hay milagro
> sólo la fuerza de las semillas
> siguiendo su obstinación en madurar.
>
> Aimé Césaire

Las culturas africanas nos dan el más bello ejemplo de «su obstinación en madurar», que es también una obstinación en no morir, sobre todo, a través de sus filosofías, sus religiones, y sus actitudes ante la vida y ante la muerte. El enfoque religioso, con sus sensibilidades múltiples, es el testimonio más representativo. No solamente las religiones procedentes del continente africano –de origen o islamizadas–, sino también las que son producto de sincretismos diversos, en las Américas, como el candombe en Bahía, Brasil, o también el *kumina, umbanda,* santería, el *shango*, el *rastafari*, el *shouting*, el *obeah*, el vudú, etc. Aun así, proponer una nomenclatura de las religiones es una tarea bastante vana, al menos por dos razones. Por un lado, porque la vivencia religiosa en África y en las Américas no siempre ha necesitado un nombre. La creencia religiosa, aunque no siempre haya estado estructurada, no por eso fue menos profunda y sobrevivió pese a la presión histórica de la ideología oficial. Por otra parte, en muchas comarcas del Caribe y de las Américas, permanece viva la presencia de la religión africana ya que se veneran 401 divinidades (400 que evocan la

17. Ver el estudio de Mamadou Diawara (1990).
18. Ver particularmente la crítica del concepto de raíz de Édouard Glissant (1990), p. 17 a 34.

necesidad, la presencia y la importancia de la religión para la población y 1 que designa que se pueden inventar otras divinidades (ver, sobre este tema, las obras de Fernando Ortíz, Alfred Métraux, Lydia Cabrera, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Roger Bastide, William Bascom, Pierre Verger, Melville Herskovits, de Braga, Vivaldo Costa Lima, Santos, Laennec Hurbon, Montilus Guerin, Isabel Castellanos, Nina de Friedemann, John Mason, Mercedes Sandoval, etc.).

La creencia en fuerzas transcendentes al ser humano[19] y en una fuerza vital que anima la existencia en todas sus manifestaciones, la adivinación, la invocación, la convocación de lo sobrenatural con el fin de resolver los problemas de lo cotidiano y la solidaridad son otros tantos rasgos culturales africanos que sobrevivieron en las Américas. Según Santayana, la vitalidad de una religión radica en su mensaje. «Toda religión viva y vigorosa posee una idiosincrasia marcada», afirmaba. Coexistiendo en las Américas con las ideologías de tipo misionero basadas en la conversión,[20] las religiones africanas proponen a los individuos no una sola vía sino una variedad de vías posibles –sin la angustia del pecado original– para llegar a una armonía con la familia, el entorno físico, la sociedad, los antepasados y las demás entidades de mundo sobrenatural. Este mensaje de apertura y de armonía es lo que permitió a los africanos transplantados por la fuerza a un medio hostil inventar soluciones para las situaciones más difíciles y, sobre todo, dar un sentido a su vida. Nina de Friedemann, por ejemplo, nos enseña que si bien los afro-colombianos de Palenque tomaron del cristianismo la noción de infierno, lo convirtieron en un sitio de castigo provisional para los que no han cumplido la misión que Dios les había asignado en la tierra, a saber, vivir (gozar la vida): así, «la mujer virgen se

19. La distinción que hacen la mayoría de los investigadores entre monoteísmo y politeísmo y la caracterización de las religiones africanas en las Américas como monoteísmos implícitos o síntesis del monoteísmo y politeísmo (ver, por ejemplo, Jorge Castellanos e Isabel Castellanos, 1992, p. 16) adolecen de falta de pertinencia. Las religiones negro-africanas no se plantean la cuestión de la existencia de lo divino en términos de uno o de múltiple. Semejante debate teológico no existe y se podría incluso argumentar que no podía existir. El politeísmo o monoteísmo africano no existe más que como invención de las religiones reveladas del Medio Oriente que se afirman monoteístas.
20. Incluso un teólogo moderno liberal como Leonardo Boff no consigue liberarse del lenguaje de los misioneros. Hablando de las religiones africanas en Brasil, escribe (1977, p. 582-583): «Cuando nos referimos al sincretismo cristiano, lo definimos partiendo del núcleo esencial de la fe cristiana incorporada en el marco simbólico de otra cultura. Esto no se hace sin conversión. Una vez hecha la conversión, se desencadena el proceso de sincretismo [...]. El proceso inverso también se puede producir: una religión puede entrar en contacto con el cristianismo y, en lugar de ser "convertida" es ella la que convierte al cristianismo a su propia identidad (ejemplo, la religión yoruba en el candombe o el nagô en Brasil). Pero, incluso si ha tomado elementos crísticos, su fundamento teológico no ha sido alcanzado. De esto se puede deducir que la Iglesia se coloca en una postura misionera ante la religión yoruba.»

va pa la candela» [al infierno], dice el afro-colombiano Marciano Casiani, mientras que «el que ha gozado la vida se va pal cielo».[21] Este ejemplo de creatividad en la continuidad-discontinuidad nos obliga a considerar el concepto de «sincretismo», a analizar su pertinencia y a explorar las potencialidades que entraña desde la perspectiva de una poética de la relación.

También será necesario ensanchar el marco comparativo de las investigaciones sobre las religiones africanas en las Américas incluyendo en él el estudio de algunos fenómenos como el auge del movimiento pentecostista en la América afro-latina (sobre todo en el Brasil). Al hacerlo, se prestará la misma atención a las teologías que al análisis de la vivencia religiosa en los diferentes entramados sociales, así como a los itinerarios de los individuos y de los grupos y a las instituciones que le sirven de marco de vida.

No podría terminar este rápido vistazo sin recordar el extraordinario dinamismo que experimentaron, a lo largo de estos últimos decenios, las religiones como la santería o el candombe que han llevado las culturas africanas mucho más allá de los paisajes étnicos que las vieron nacer. Así, en el Brasil, cada vez son más los brasileños de origen italiano, alemán, húngaro y japonés –procedentes de la pequeña burguesía, artistas o miembros de profesiones liberales– que se africanizan adhiriéndose a las religiones afro-brasileñas. Además, la popularidad en alza del candombe brasileño se extiende hasta la Argentina, Uruguay y Paraguay, poco propensos, sin embargo, a recordar su pasado africano.

Por su parte, las oleadas de migración cubanas y los movimientos de población en el Caribe hispanófono han transformado casi el mar del Caribe en un *mare santeriae*. Hasta en Cuba, donde la ideología oficial materialista la considera una superstición, la santería va ganando cada vez más adeptos. Pero ha sido sobre todo a partir de 1980 cuando los migrantes cubanos implantaron la santería y el palo en Puerto Rico, Santo Domingo y México. La santería está también muy presente en Venezuela donde sincretiza el culto, por otra parte ya sincrético, de María Lionza. En Miami la santería se está convirtiendo cada vez más en la religión de los trabajadores emigrados procedentes del tercer mundo, sobre todo desde el movimiento migratorio de Mariel. Gracias a ella, millares de personas tienen una identidad compartida y experimentan un sentimiento de pertenencia a una comunidad amenazada por la cultura dominante anglosajona. Aparte de Miami, el dinamismo de las religiones afro-cubanas ha llegado a las grandes ciudades americanas: Nueva York, Boston, Los Angeles, Chicago, Atlanta. Además, muchos americanos de origen africano en busca de la pureza original de los ritos liberada de toda adherencia católica, se inician en su práctica ya sea yéndose a África, o bien haciendo venir sacerdotes yoruba a América.[22]

21. N. de Friedemann (1994), p. 6-8.
22. John Mason (1988).

Hay que señalar que estas religiones, a pesar de su dinamismo, su profundidad humana y la transcendencia de su mensaje, no son en absoluto proselitistas y no gozan de ninguna ayuda estatal.

La vitalidad de las religiones afro-americanas, caracterizada a la vez por la permanencia de sus mensajes y por la voluntad de ecumenismo, marca con su huella la cultura de las diferentes comunidades, sobre todo las artes del espectáculo tan populares en el Caribe y en toda América. Igualmente, muchos compositores de música clásica, como Amadeo Roldán y Alejandro García Caturla en la Cuba de los años 30 se inspiraron en las fuentes de las músicas sagradas tradicionales de África para sus creaciones. Más cerca de nosotros, Leo Brauer y Héctor Angulo continuaron esta tradición de «bimusicalidad», como la ha llamado el musicólogo nigeriano Akin Euba. Es un hecho que la bimusicalidad ha caracterizado siempre la vivencia cotidiana de los africanos, sobre todo en las fecundas artes de la oralidad. Desde luego, es en el ámbito cultural donde el concepto de supervivencia es más pertinente. Aunque el resultado lógico del exilio, las condiciones de trabajo inhumanas, el racismo y la marginación podría haber sido que los africanos sometidos se convirtieran en hombres y mujeres llenos de resentimiento, muy al contrario, escogieron la vía de poetizar la dura realidad de lo cotidiano, en una palabra, la alegría.[23]

La oralidad, la danza, la música y la poesía son universales, pero no todas las culturas les otorgan el mismo protagonismo en la vivencia cotidiana de los individuos. Es público y notorio que África ha sabido hacer compartir a las otras poblaciones con las que ha estado en contacto su sentido de la fiesta y su gusto por la oralidad. Así, las artes del espectáculo constituyen para los habitantes del Caribe y de las Américas una necesidad cotidiana, en el sentido en que Ernst Fisher hablaba de la «necesidad del arte». Cumbia o samba, jazz o calipso, son o reggae, *pacá* o rap, todas y cada una de estas danzas llevan el sello de África, enriquecida con los préstamos tomados a Europa y a los amerindios.

El carnaval, quintaesencia de la poesía oral africana, merece mayores estudios científicos para superar la interpretación reductora y empobrecedora que se ha hecho hasta ahora, que no tiene en cuenta más que sus manifestaciones más visibles. Sin embargo, el carnaval, en tanto que prolongación ultratlántica de las fiestas y ceremonias organizadas en las aldeas de África, es ante todo una actividad poética.

Gracias a los avances sin precedentes de las técnicas en el ámbito de la comunicación en estos últimos años, los diferentes géneros artísticos se entrecruzan, se prestan mutuamente, se fertilizan en un sincretismo innovador,

23. Ver las obras de Guillén, René Depestre, Gabriel García Márquez, Aimé Césaire, Jorge Amado, etc.

dando origen a creaciones inéditas,[24] por ejemplo, el *«world beat»* y el reggae. Este último, procedente del *mento*, que había integrado los ritmos y melodías africanas y la música británica, sintetiza los elementos del *rythm and blues*, del jazz, del calipso, del soul y de la música de los rastafari. Música de los ghettos de Kingston en su origen, hoy es jamaicano y a la vez ya no lo es pues sus representantes más ilustres, Bob Marley, Jimmy Cliff, Peter Tosh, ya han pasado a formar parte del patrimonio común de la humanidad.

Igualmente, en Brasil, después de la moda de la *bossa nova,* subproducto del jazz y de la samba, los artistas de Bahía como Caetano Veloso y sobre todo Gilberto Gil, de vuelta del exilio, trataron de africanizar la música popular brasileña. Así nacieron los *«blocos afro»*, los más conocidos de los cuales son Ile Ayé y el Grupo Cultural Olodum, que, comprometidos decididamente en la investigación musical, inventaron el estilo *afoxe* y la samba-reggae. Al margen del nombre que se atribuyan, los grupos musicales de la América africana –Eksperyans, Oldum, Ile Ayé, Síntesis, Irakeré, etc.– se caracterizan todos por un mismo gusto por la experimentación, la propia superación, la vuelta a los orígenes, y la búsqueda de algo más que tiene que ver con lo religioso. En cuanto a los festivales de las artes del espectáculo (el CARIFESTAS en el Caribe, el FESTAC en Lagos) tienen el interés de reunir en el mismo suelo y durante un momento mágico a los creadores africanos originarios del continente y a los de la diáspora, desempeñando así una función de sintetizador de talentos.

Las culturas populares africanas de las Américas, así como las religiones que las sustentan, transmiten una ética universal con sus valores de justicia, equidad y solidaridad. Lo que dice la música afro-americana es que es absurdo ser racista cuando se baila el reggae o el jazz. Lección muy necesaria en estos tiempos dolorosos en los que «el sueño de la razón produce monstruos». Mucho antes de Carlos Drummond de Andrade, que invitaba a los brasileños a «reinventar de nuevo a las nagos y los latinos», los africanos habían entendido esta necesidad de reinvención plural sin fin. Así, la ruta del esclavo será «una memoria irreductible, junto con la fuerza de mirar siempre al mañana».

## Bibliografía

APTER, A. 1991. «Herskovits's heritage: rethinking syncretism in the African Diaspora». *Diaspora: a journal of transnational studies* (Nueva York), n.º 3, p. 235-260.

BASCOW, W. 1972. *Shango in the New World.* Austin, University of Texas, African and Afro-American Research Institute.

24. Son muy interesantes dos análisis que tratan del dinamismo de las culturas populares de origen africano en el Nuevo Mundo: Martin Roberts (1992) y Orlando Patterson (1994).

BOFF, L. 1977. «Avaliação teologicacritica do sincretismo». *Revista de Cultura Vozes* (Petropolis), vol. LXXI, n.º 7.

BRAGA, J. 1988. *O Jogo de buzios: un estudo da adivinhacão no candomble.* São Paulo, Editora Brasilense.

CABRERA, L. 1980. *Yemaga y Ochun: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas.* Nueva York, Colección del Chicherucu en el Exilio.

CANEIRO, E. 1954. *Candombles de Bahia.* Río de Janeiro, Editorial Audes.

CASTELLANOS, J.; CASTELLANOS, I. 1992. *Cultura afro-cubana 3: las religiones y las lenguas.* Miami, Ediciones Universal.

COSSARD-BINON, G. 1976. «Origines lointaines du syncrétisme afro-catholique au Brésil et perspectives d'avenir». *Afro-Asia* (Salvador), n.º 12, p. 161-166. (Publicação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia).

COSTA LIMA, V.; FREITAS OLIVEIRA, W. 1987. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos.* São Paulo, Corrupio.

CROUCH, S. 1994. «Who are we? Where did we come from? Where are we going?» En: G. Early (director del volumen), *Lure and Loathing: essays on race, identity, and the ambivalence of assimilation.* Allen Lane, Londres, The Penguin Press. (Con una introducción de Gerald Early.)

DAVIDSON, B. 1994. *The search for Africa: history, culture, politics.* Londres, Times Books/Random House.

DIAWARA, M. 1990. *La graine de la parole. Dimension sociale et politique des traditions orales du royaume de Jaara (Mali) du XV[e] au milieu du XIX[e] siècle.* Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

FRIEDEMANN, N. de. 24-27 de mayo de 1994. «Africanía y religión en Colombia. Cosmovisiones e imaginarios». Comunicación presentada durante el primer Coloquio Internacional de Estudios Afro-Ibero-Americanos, organizado por la UNESCO, Alcalá de Henares.

GLISSANT, É. 1990. *Poétique de la relation.* París, Gallimard.

HERSKOVITS, M. J. 1966. *The New World Negro: selected papers in Afro-American studies.* Bloomington, Indiana University Press.

HURBON, L. 1993. *Les mystères du vaudou.* París, Gallimard. (Coll. Découvertes.)

LANGSTON, H. 1940. *The big sea.* Nueva York, A. Knopf.

LEÓN-PORTILLA, M. 1969. *Visión de los vencidos.* La Habana, Casa de las Américas.

MASON, J. 1988. «Fundamentals». Comunicación presentada durante la Conferencia sobre la Diáspora Yoruba en el Nuevo Mundo, Gainesville, University of Florida.

MASON, J.; EDWARDS, G. 1985. *Black gods: Orisa studies in the New World.* Nueva York, Yoruba Theological Archministry.

MÉTRAUX, A. 1958. *Le vaudou haïtien.* París, Gallimard.

MINTZ, S. W. 1984. «Africa of Latin America: an unguarded reflection». En: Manuel Moreno Fraginals (director del volumen), *Africa in Latin America.* Nueva York, Holmes & Meier Publishers Inc.

MONTILUS, G. 1988. *Dieux en diaspora: les loa haïtiens et les vaudou du royaume d'Allada (Bénin).* Niamey, Celhto.

ORTÍZ, F. 1993. *Africanita de la música folklórica cubana.* La Habana, Letras Cubanas.

PATTERSON, O. 1994. «Global culture and the American cosmos». *World Policy Journal* (Nueva York), vol. XI, n.º 2.

PHILIPS, J. E. 1991. «The African heritage of white America». En: Joseph E. Holloway (director del volumen), *Africanisms in American culture.* Bloomington, Indiana University Press.

PRICE, R.; PRICE, S. 1972. «Saramaka onomastic: an Afro-American naming system». *Ethnology* (Pittsburg), vol. 11, n.º 4.

RAMOS, A. 1940. *O negro brasileiro.* São Paulo, Companhia Editora Nacional.

ROBERTS, M. 1992. «World music and global cultural economy». *Diaspora. A journal of transnational studies* (Nueva York), vol. 2, n.º 2.

SANDOVAL, M. 1975. *La religión afrocubana.* Madrid, Playor.

SANTOS, DEOSCOREDES DOS, M. D. 1988. *História de um terreiro Nagô,* São Paulo, Max Limonad.

THORNTON, J. 1992. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680.* Cambridge, Cambridge University Press.

VERGER, P. 1968. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos.* París, Mouton.

YAI, O. B. 1983. «Les apports culturels des Noirs de la diaspora à l'Afrique: Benin, Togo». *Cultures africaines. Documents d'experts sur les apports culturels des Noirs de la diaspora à l'Afrique, Cotonou (Benin), 21-25 de marzo de 1983.* París, UNESCO.

—. 1993. «In praise of metonymy: the concepts of "tradition" and "creativity" in the transmission of Yoruba artistry over time and space». *Research in African Literatures* (Bloomington), vol. 24, n.º 4.

# Las religiones africanas en las Américas: un análisis estructural

Guérin C. Montilus

En un enfoque etnológico del panteón o del ritual de las diferentes religiones africanas de las Américas, la costumbre es examinar las homologías de los códigos simbólicos, detectar las correspondencias de las figuras míticas o rituales o también analizar los parecidos y las diferencias sintácticas y señalar lo que se ha conservado o los cambios semánticos que se han producido. Después se recurre a los descubrimientos de los pioneros, como los antropólogos Jean-Price Mars, Melville J. Herscovits, Alfred Métraux, Roger Bastide y Pierre Verger. Y por último, gracias a algunos lexemas tomados del múltiple panteón religioso, se establecen comparaciones que pueden resultar sorprendentes.

Nuestra intención no es establecer un inventario clásico de las diferentes religiones africanas en las Américas, sino más bien ofrecer un estudio global y comparativo de los discursos cosmológicos autóctonos por los cuales el africano de África –sobre todo de la costa oeste– y el africano de la diáspora organizan sus universos. Trataremos, pues, de analizar los conceptos fundamentales de los discursos cosmológicos autóctonos de la costa occidental de África para sacar las líneas fundamentales del pensamiento religioso de la diáspora africana en las Américas. Al acabar este análisis sacaremos algunas deducciones y conclusiones de tipo antropológico.

## Observaciones preliminares

El término cosmología se refiere al mundo como sistema ordenado por el verbo del hombre. Entra pues en la categoría de la relación. La cosmología analiza al hombre como ser individual y comunitario. Así pues, esto incluye los conceptos de vida y de muerte, de salud y de enfermedad, en una palabra, de destino. Pero la cosmología aborda también los órdenes físico, metafísico, natural, social e

individual y las relaciones que estos diversos órdenes mantienen entre sí. En este contexto, el concepto de cosmología adquiere un sentido global, muy significativo en el marco de un estudio antropológico cuyo discurso se extiende al mundo considerado como un todo.

Un discurso que quiere ser global debe, no obstante, limitarse a unos parámetros de análisis. En este caso, se distinguen tres: el poder, la palabra y la comunidad.

El concepto de poder está en el centro mismo de toda religión. Gracias a este poder que trasciende el orden físico y natural, el hombre triunfa de las contingencias de este mundo y, sobre todo, de la muerte. Permite también ordenar y jerarquizar a los seres en humanos –impotentes ante la muerte– y divinos o sobrehumanos que, a la inversa, son omnipotentes. Los seres divinos pueden ayudar a los hombres o perjudicarlos. Por eso, los humanos y los seres divinos están relacionados por un vínculo de reciprocidad: los seres sobrehumanos pueden estar influidos por las acciones de los hombres que, para conjurar la muerte les imploran y los veneran por medio de ofrendas para recibir a su vez sus favores. Por esto está la religión tan profundamente arraigada en la vida de los seres humanos. A esto también se debe la idea de salvación y de redención, que, de hecho tapa la idea de sumisión, de subordinación, de dependencia y de sometimiento que procede del hecho de que el hombre es un ser contingente.

El segundo parámetro es el de la palabra, creadora del mito de la ordenación del mundo, que pasa del caos (el desorden) al cosmos (el orden). El orden lingüístico es cultural y como tal, es decir, como creador de cultura y motor del proceso de representación simbólica, la palabra es un instrumento de civilización. El símbolo es la herramienta que da forma, que permite al individuo apropiarse del mundo pero también definirse en sus límites de ser indigente y necesitado. Por lo tanto, el símbolo da forma al proceso de comunicación por el cual las metáforas y las metonimias permiten a los individuos y a las comunidades integrar el proceso cultural de la trascendencia de la muerte.

Tercer parámetro: la comunidad. Como signo y sistema de símbolos, la religión es también de orden social; esto significa que es un instrumento de comunicación. Como tal, además, se desarrolla en una situación física, social, económica y política determinadas que constituye un marco natural que todo análisis debería tener en cuenta. La religión no es abstracta, es contingente y, como tal, refleja las condiciones variadas de su marco natural.

El objetivo de nuestro estudio es señalar que las religiones afro-americanas constituyen sistemas de pensamiento, es decir, cosmologías, creadas por una palabra africana cuya semántica se ha desarrollado en el seno de comunidades variadas y dispersas, tanto en el tiempo como en el espacio.

## La cosmología de las religiones afro-americanas

El mundo no es ni una entidad abstracta ni una masa confusa de elementos. Es objeto de pensamiento, de clasificación y de interpretación. Como realidad, el mundo es ordenado. El ser humano «arregla» el universo en un todo coherente igual que «arregla» su comunidad de pertenencia en sistemas interdependientes. Aquí vamos a analizar el cosmos africano como lugar de vida de los seres humanos, así como las modificaciones que se operaron en él tras la marcha forzada a las Américas.

Los conceptos de poder, de palabra y de comunidad se entremezclan para hacer del universo un todo coherente. En este sentido, el pensamiento africano hace más hincapié en las homologías que en las diferencias, ya que integra o reconcilia en una misma unidad lo que otras culturas consideran del orden de la antítesis y de la oposición. Ejemplo: la vida y la muerte son como las dos caras de una misma moneda, por eso se comprende por qué en el pensamiento africano los muertos y los vivos están estrechamente imbricados para formar una sola comunidad viva en estrecha dependencia.

En efecto, los muertos «existen» puesto que son fuente de vida para su linaje; los vivos son sus retoños, su prolongación cósmica a través del tiempo y del espacio. Así, en la cosmología africana, la inmortalidad que buscan todas las religiones tiene un aspecto terrestre ya que hunde sus raíces en el mundo de los desaparecidos y sus manifestaciones proceden del mundo de los vivos. La inmortalidad del nombre o del ser es más real que abstracta. Esta tradición se ha mantenido en los africanos de la diáspora llevados a la fuerza a las Américas. En efecto, el culto a los muertos tiene allí mucha vitalidad, sobre todo en Haití, donde el 2 de noviembre, día de la fiesta católica de difuntos, se celebra con gran boato. Además, a la fiesta tradicional de los muertos que se celebra cada año hay que añadir los frecuentes *mangé lé mó* [comidas de los muertos], que tienen lugar a lo largo de todo el año según las prescripciones del *bòkò* [adivino] o del *houngan* [sacerdote vudú]. El vínculo que los vivos mantienen con los muertos es una constante del pensamiento africano en las Américas. Los muertos se comunican con los vivos en los sueños. En efecto, se dice que por la noche lo difuntos vuelven para ver a los vivos, hablarles y transmitirles mensajes sobre el futuro o el presente, por ejemplo, castigando a los vivos que se apartan de las tradiciones esenciales para la memoria de los muertos... o también diciendo los números de lotería que tocan a los que siguen los preceptos. Varias comunidades de la diáspora africana en las Américas tienen sus propios intérpretes de sueños. En Haití existen publicaciones sobre el tema y una tradición de interpretación de los sueños por los ancianos. Muchos son los afro-americanos, afro-cubanos o afrobrasileños que creen que los muertos se comunican con los vivos a través de los

sueños de éstos. Para los africanos, de África o de América, el mundo de los muertos y el mundo de los vivos se comunican.

Vivos y muertos forman una misma comunidad. En Detroit, algunos hijos llegan a enterrar a sus muertos en las comunidades del sur donde se encuentran sus raíces familiares, a imitación de las prácticas en vigor en la costa oeste de África. En Benin, por ejemplo, es frecuente organizar funerales locales por los desaparecidos. Además, con motivo de la fiesta de los padres y de las madres, los hijos y las hijas recorren enormes distancias para ir a limpiar y adornar las tumbas de sus muertos y pasan el día comunicándose con ellos. Ni siquiera la austeridad protestante anglosajona ha logrado suprimir esta tradición espiritual africana.

El pensamiento religioso africano se interesa en dominar los diversos sectores del universo como cosmos. El universo necesita ser dominado para ser habitable, forma un todo dividido en ámbitos variados. Unos seres sobrenaturales dominan las selvas, las aguas, los cruces, los grandes caminos, los cielos, etc. Se trata de entidades independientes unas de otras que constituyen una especie de *commowealth*. El gobierno del mundo no es «monárquico», como en el modelo judeo-cristiano, pues existen muchos poderes muy variados aunque idénticos de naturaleza, cada uno en su ámbito. No tienen razón de ser en sí, sino sólo en la medida en que todos sirven para ordenar el universo para que el hombre sobreviva. La estructura de este tipo de discurso mítico no es teocéntrica sino totalmente antropocéntrica, ya que lo esencial es el ser humano que está en el centro de esta cosmología. Por ejemplo, los espíritus que controlan el cielo hacen caer la lluvia que permite a las plantas crecer para alimentar a los seres humanos. Así, todos –de orden divino, mineral, vegetal, animal, humano– existen y actúan para el bien del hombre. El mundo encuentra pues su unidad en el antropocentrismo mitológico de una cosmología telúrica.

Por último, hay que señalar que los poderes sobrenaturales de alguna manera «confederados» son indivisibles. Cada poder administra, legisla, decide, juzga, controla y refuerza sus leyes y sus decisiones en el ámbito que le corresponde, y esto, con total independencia. Cada poder mítico es independiente, tanto en su origen como en sus funciones. La cuestión del origen de estos poderes, considerada como no vital, se elude en beneficio de esta otra más pragmática de la subsistencia cotidiana. Así, el pensamiento africano se interesa más por la aptitud real de los diferentes poderes para controlar el universo que por su sentido metafísico.

## El orden cósmico

El orden cósmico es global, general e inclusivo: abarca todo. En el centro del cosmos africano se encuentra el hombre. Hay que señalar que en toda cosmología se plantean las cuestiones del origen del ser humano, del sentido de la vida y

de la muerte, de la presencia del hombre en la tierra y de la naturaleza del destino humano. Las cuestiones existenciales que se plantea el ser humano son centrales porque dan origen a los valores y a la significación que la sociedad da a las cosas. Cada sociedad envuelve su pensamiento en mitos más o menos elaborados nacidos de la necesidad de definir y explicar un mundo lleno de misterios. El objetivo de la elaboración de la mitología es dar origen a un sistema de valores y de determinismo que permita dar respuesta a las preguntas planteadas. Los mitos siguen siendo no obstante hipótesis de trabajo y de pensamiento que ofrecen una visión intuitiva de lo real.

Así, las civilizaciones judeo-cristianas se basan en el mito pretendidamente universal de la creación, atestiguando así una pseudo-superioridad sobre las demás sociedades. Si se estudian las religiones africanas, se percibe que la precariedad de la economía de subsistencia determina el discurso cosmológico: el poder que gobierna el mundo y alivia la angustia depende de lo cotidiano. El que controla las contingencias de este mundo, sobre todo la enfermedad y la muerte, es más importante que el que ha creado el universo. El concepto de poder sobre el mundo se arraiga en la experiencia de la propiedad o, más precisamente en África, según Pathé Diagne, en el control de la tierra. Ya se trate de las aguas, de la caza, del pasto o de la pesca, el que posee la tierra es siempre identificado, nombrado. Incluso las civilizaciones que no han conceptualizado las nociones de realeza o de jefe político han conceptualizado siempre las de dueño o de dominio de la tierra, simplemente porque estas nociones son esenciales para la vida de los individuos. Diagne añade que la apropiación del suelo confería además el dominio del poder político. El fundamento del poder político es pues la posesión del suelo. Esto ocurría en los antiguos reinos de África, en los que todas las tierras pertenecían al rey.

Así, el orden cósmico africano se basa en la acción de poseer más que en la de crear. Esto no indica que el sistema de pensamiento africano sea inferior: sólo es estructuralmente diferente. Es soberano el que posee, no el que crea. Si gobierna el cosmos es porque éste, o como dicen los adja fon, el árbol *(atin)* y la liana *(kan)*, le pertenecen. E. Bolaji Idowu señala que los yoruba llaman al ser soberano *Olodumare* o dueño del espíritu o de la vida. Así, es *Olodumare* el que hace caer la lluvia que fertiliza la tierra, el que controla las estaciones y los acontecimientos, el que es el dueño del día. Los haitianos han permanecido muy apegados a esta tradición: el poder supremo, o *Gran-Met-la* [el gran dueño] es el dueño de la historia y del mundo que él posee. Todo depende de él. Él es el padre: *Papa Bon Die*, el que posee todo, puede disponer de todo y da todo a sus hijos. Es omnipotente y su poder es universal. No es un Dios lejano. El orden cósmico, que engloba todo, con excepción de la vida misma, depende de él; agrupa a diferentes sectores que son confiados a poderes inmediatos, de donde procede el carácter urgente y apremiante de las relaciones entre estos poderes secundarios (que llamamos «espíritus») y los humanos.

Así pues, el poder supremo es el dueño último de la historia, es decir, del espacio y del tiempo. Los adja fon dicen: *«Kpe Mawu ton»* [si Mawu lo quiere] o también: *«Ace Mawu ton»* [por el poder de Mawu], pues Mawu es el poder supremo. Gracias a su poder uno se despierta: *«Mawu ni fon mi»* [Que Mawu nos despierte!], pues el sueño está tan próximo de la muerte... Los haitianos no se refieren nunca a mañana sin poner al poder supremo como testigo: *«Demin si Bon Dié vié»* [Mañana si Dios quiere]. Como sabemos, para los yoruba, *Olodumare*, el dueño del día, controla el tiempo y los acontecimientos. Para los afroamericanos el poder supremo lo tiene el *Lord* (Señor) o el *Almighty God* (Dios todopoderoso), dueño del espacio y del tiempo y, sobre todo, de la justicia, concepto muy fecundo entre los africanos de la diáspora americana. En efecto, la experiencia de la esclavitud ha llevado a éstos a concebir de manera mítica (es decir, por un esfuerzo de lenguaje) un soberano capaz de trascender la dominación de los amos esclavistas. Los afro-cubanos han desarrollado especialmente la figura africana de Shango que se venga de los hombres fulminándolos con el rayo. Este orisha yoruba, como el *Ogu Feray* haitiano, procedente de los adja del sur de Benin, se convierte en el brazo vengador del soberano justiciero. Esta es la razón por la cual para la diáspora afro-americana, en todo el continente americano, la justicia es la virtud moral por excelencia ya que, en estas tierras serviles, reinaba el racismo y los derechos de los afro-americanos eran –y lo siguen siendo– violados constantemente.

En resumen, podemos decir que el orden general del cosmos –del espacio y del tiempo– pertenece al dueño de la historia. El poder global no está situado fuera del mundo, sino que está en el mundo, inscrito en el tiempo, siempre presente y actuando, está en función de la experiencia vivida por los seres humanos. Es pues un poder antropocéntrico que encuentra su razón de ser en el hombre. El orden cósmico es por lo tanto inclusivo, pero no por ello absorbente pues los otros poderes son autónomos e independientes.

## El orden natural

El mundo físico, por ser el que produce la vida, es especialmente importante en la mitología africana. Esta tradición se mantiene muy viva en las Américas. La tierra por su fertilidad, el cielo por sus lluvias fecundas, los ríos y las aguas por su poder vivificante, los árboles por sus valores nutritivos y medicinales no son fuentes de angustia si se sabe que están bajo ciertos poderes, concebidos en el sentido de la propiedad o del dominio del suelo, como acabamos de ver.

Aunque sus nombres varían, estos poderes tienen las mismas funciones. Los adja del sureste de Ghana, del sur de Benin y de Togo los llaman *vodun*, los yoruba *orisha*, los akan de Ghana *abosom*, los ga *wodzi*, los ibo *alusi ndimmua*. Esta diversidad semántica africana atravesó el océano. Encontramos orishas en Brasil

y en regiones donde las tradiciones yoruba están muy arraigadas, como en Cuba. Los *vodun* se han convertido en *iwa* en Haití.

El Africano de la diáspora apenas se ha interesado en entender de dónde venían estos poderes, pues la cuestión del origen, como ya hemos dicho, no es propiamente una cuestión existencial. Lo que interesa es saber quién domina el universo y no de dónde procede el universo. Los poderes secundarios, contrariamente al que rige el orden cósmico global, no tienen un poder total, pues no son los propietarios del cosmos, sino solamente sus administradores. Su territorio está bien determinado y se limita a los sectores esenciales de la vida humana: el cielo con sus nubes que riegan la tierra con sus lluvias, las aguas fecundas que hacen germinar y crecer las plantas, los bosques que proporcionan las lianas y la madera (como dicen los adja fon) para la construcción de las cabañas o la farmacopea a base de plantas. Un houngan (sacerdote del vudú) nos decía hace poco que los *iwa* –es decir, los *vodun* de los adja– se adaptan mal a la ciudad. La vida en el campo les va mejor pues el medio rural es el de pertenencia de esta religión nacida de la dependencia agrícola. En la ciudad, el medio rural es una referencia. En el contexto urbano, los mitos se vacían un poco de su sentido.

Esta religión es funcional y existe para el bien del ser humano. Este «arreglo» del orden mítico permite explicar las relaciones entre el hombre y la naturaleza que, de otra manera, serían indefinibles. Los seres que la componen son metafóricos, incluso metonímicos; su existencia es puro lenguaje. Pero, a la larga, estos seres metafóricos como Legaba, el dueño de las encrucijadas en Haití, Chango, el dueño de las nubes y del rayo en el Caribe, Auge *Yemanja*, dueño y dueña del mar, acaban por tener una verdadera realidad ontológica pues dan sentido a la vida en la tierra, a los acontecimientos, al mundo y a la historia. En una palabra, crean un sistema de valores que permiten decir dónde está el bien y dónde el mal, y dan una existencia concreta a realidades que, de no ser así, serían abstractas y absurdas.

Sabemos que en la América católica, estos poderes africanos tienen sus correspondencias con los santos de Roma. En Cuba, la popular Santa Bárbara, con su espada amenazadora, representa al yoruba Chango, sin importar que la santa sea una mujer y además blanca. Lo esencial es la espada. No se trata aquí de metáfora sino de metonimia, ya que la parte significa el todo. Con este ejemplo se ve bien que se trata de símbolos, es decir, de imágenes cuyas funciones, valores y sentido son intercambiables. Se trata de sinónimos cuyas equivalencias se comunican por diversos medios a culturas diferentes. No es una confusión sincrética. Es un fenómeno de metonimia y sinonimia transculturales que se entiende si se sabe que toda cultura es, en primer lugar, un sistema de signos cuyo objetivo es comunicar y transmitir mensajes. Ahora bien, los signos se pueden acercar en el tiempo y en el espacio.

En la América protestante no hay lugar para esta reorganización metafórica o metonímica sencillamente porque en la liturgia protestante no hay santos. De

todas formas, se pueden encontrar unas equivalencias metafóricas en el Antiguo Testamento y en los Evangelios. Esto basta para satisfacer la vieja afinidad africana con la naturaleza, que explica por qué las iglesias afro-americanas de los Estados Unidos de América tienen un gusto especial por los temas bíblicos del Antiguo Testamento o por el lenguaje abstracto de las epístolas de San Pablo, que constituyen reflexiones teológicas a veces más filosóficas que reales. Las figuras bíblicas como los patriarcas, los profetas, los reyes o Jesús tienen equivalencias con las metáforas africanas que dominan los diferentes sectores del cosmos. Moisés y su serpiente aportando la salvación a su pueblo son figuras míticas a las que pueden referirse los individuos. Por esto, las figuras metafóricas bíblicas tienen tanta importancia en los procesos de aculturación de los africanos en el Nuevo Mundo. Moisés, Noé, Josué, Jesús, etc. ponen paz en los espíritus humanos y pueden convertirse en figuras africanas porque transmiten una semántica africana. Los significantes pueden ser diferentes, pero los significados son los mismos (la simbiosis espiritual que de ello se deriva es africana por naturaleza).

## El orden social

Los seres humanos, igual que los animales, están apegados al territorio en el que viven. Toman posesión de un espacio, lo emplean con un fin específico, lo delimitan y exigen que los demás lo respeten. En una palabra, establecen unas fronteras visibles o invisibles para mantener a los demás a una cierta distancia. Lo defienden contra usurpadores potenciales y defienden su derecho de propiedad. Además, los humanos, por medio de actos simbólicos, emplean los mitos y los ritos para marcar su derecho de propiedad. En este caso, los símbolos sirven de instrumentos que permiten a los seres humanos acrecentar su espacio habitado. En las tradiciones africanas, difundidas por la diáspora afro-americana, el orden social empieza con la ocupación de la tierra. Se hereda la tierra del antepasado fundador del linaje. Esta herencia ancestral está constituida por el suelo en el que se ha nacido y crecido. En esta tierra se constituye nuestro sub-linaje y, por ello, nuestra inmortalidad. Más que un simple lugar de nacimiento, la tierra natal es sinónimo de vida y acompaña al individuo hasta su muerte. Es testigo de los acontecimientos importantes de una vida, de las iniciaciones propias de la infancia y de la adolescencia, de los rituales periódicos de la edad adulta, incluidos los ritos de nacimiento, de curación y de purificación.

La tierra natal está así protegida por el antepasado fundador y por todos los que han simbolizado su poder a través de los tiempos. En ella se encuentran los templos protectores construidos para el antepasado, las aguas, los sitios y los árboles sagrados, las fuentes vitales de poder. Esta tierra une a todas las generaciones y por lo tanto da una dimensión cósmica a la espiritualidad africana. Por ello, la función de los antepasados es primordial: representan el poder pues son

responsables de la perennidad de sus descendientes, ya sea en la vida o en la muerte. Son los fundadores del código ético; son los coordinadores de la felicidad material y espiritual de la familia. En la tierra de los antepasados los descendientes celebran su memoria todos los años y les imploran con libaciones, oraciones y sacrificios.

En el continente americano algunas comunidades de la diáspora han mantenido el concepto de «tierra de los antecesores». Los haitianos la llaman el *demambre* o *bitation* (casa familiar, habitación). Es un lugar espiritual donde uno se comunica con el espíritu de los antepasados. Tiene las mismas características que el *bennu xwe* (casa de la familia en sentido amplio) adja fon del bajo Benin (Dahomey antiguo según la terminología haitiana). Allí los muertos velan por los vivos y los protegen. Se expresan a través de la voz de los ancianos y de los sueños. En la América protestante el templo cumple esta función, pues el pastor sustituye de algún modo al antepasado interpretando la palabra de la Biblia. En cuanto a Jesús, es la figura ancestral del lugar sagrado que es la iglesia, y el cielo es la casa paterna *(home)*. Morir es ir a esta casa paterna para vivir con el antepasado fundador. Así se perpetúa la tradición del orden social africano en la espiritualidad de la diáspora afro-americana. Sin embargo, la aculturación cristiana cambia el discurso mítico africano. En lugar de hacer de la tierra el lugar de encuentro de los vivos y los muertos, el mito cristiano opera un desplazamiento espacial construyendo un espacio de tipo uraniano y platónico. Pero, incluso después de la conversión al cristianismo, la representación mítica ha seguido transmitiendo en un signo occidental la semántica africana de origen.

## El orden individual

El orden individual abarca todos los ámbitos en los que el individuo se percibe como organizador de su vida y del mundo. Como en el caso del cosmos, de la naturaleza y de la sociedad, los conceptos de poder, dominio y propiedad cobran aquí todo su sentido, sobre todo en un enfoque metodológico. El ser humano es una «encrucijada» de relaciones con los poderes naturales y sobrenaturales para que el mundo esté en orden. El hombre existe en solidaridad con el cosmos. En el ámbito individual, el concepto de poder coincide con el de conocimiento; éste es un medio de control y permite el dominio de las artes. La habilidad para dominar la naturaleza es variada: puede ser la técnica, el arte, el lenguaje, etc., todo lo que hace desaparecer los límites innatos del ser humano.

Podemos tratar de establecer una tipología que no pretende en absoluto ser exhaustiva:

- el conocimiento empírico como la farmacopea;
- el conocimiento sociopolítico –las costumbres, las tradiciones, etc.;
- el conocimiento práctico, como la pesca, la caza, la agricultura;

- el conocimiento metafísico –los mitos, los rituales, la magia, la adivinación, etc.;
- las artes como la música, el canto, la danza, la poesía, la literatura, etc.;
- los conocimientos médicos;
- el conocimiento profesional –la carpintería, la albañilería, etc.

Todas estas formas de conocimiento confieren al ser humano un poder y un dominio sobre la naturaleza que son respetados en la sociedad.

Las culturas africanas, pese a su dispersión en el continente americano, siguen dando prioridad a la colectividad sobre el individuo con miras a la prosperidad de toda la comunidad. La idea de comunidad, que significa compartir, solidaridad y ayuda a los individuos a sobrevivir, es fundamental en la vida cotidiana. En este sentido, el linaje o la familia en sentido amplio, es más importante que la familia nuclear. Es el linaje lo que une al individuo con el antepasado fundador y con la comunidad de los desaparecidos a través del jefe de la familia, que representa al antepasado epónimo. En el jefe de familia se reproduce la palabra mítica de vida donde arraiga la existencia de cada uno.

La finalidad de los mitos es la supervivencia de los seres humanos sobre la tierra. El ser humano, ya se ha dicho, es la medida de todas las cosas en estas religiones de escatología telúrica, al contrario de las religiones de escatología uraniana o transtelúrica. Al contrario de las religiones bíblicas, que son teocéntricas, las religiones africanas, repitámoslo una vez más, son antropocéntricas. Los hombres no son adoradores de Dios. Dios existe para el bien del hombre y no el hombre para la gloria de Dios. Además, el individuo participa en su salvación, no es pasivo, por esto la magia es tan importante en las religiones de origen africano, incluso en los confines de las Américas. La magia que es un conocimiento, es decir, un poder del ser humano, se incorpora a la religión que es, por su parte, sumisión al conocimiento (es decir, al poder) de los seres superiores. Se comprende entonces que la adivinación forme parte importante de la religión como lugar de acción del poder a la vez de Dios y del ser humano. En efecto, el individuo tiene necesidad de conocer las causas ocultas y las razones secretas que han impedido y siguen impidiendo triunfar sobre las dificultades de ayer, de hoy y de mañana (es decir, de la muerte). La urgencia del presente es lo que hace real la religión, es decir existencial, limitada en el tiempo y en el espacio. La religión africana no es proselitista, no trata de conquistar adeptos, no intenta convertir a todas las naciones. Es una institución de alcance familiar e inmediata cuyos efectos se miden por una eficacia reducida. No pretende más que la salvación de un individuo inmerso en la lucha cotidiana y concreta por su supervivencia. Esto explica su éxito en el tiempo de la esclavitud y posterior a ésta, pese a los esfuerzos incansables desplegados para convertir, según la palabra de un misionero de Gonaives, en Haití, a estos «negros testarudos en su paganismo». Por consiguiente, podemos decir que las religiones africanas de la diáspora afroamericana constituyen entidades de integración y de conjunción más que institu-

ciones de fragmentación y de disyunción. Una de las consecuencias es la interpenetración de lo mítico y de lo cósmico, lo que explica que lo mítico participe también en lo político.

## Conclusión

La cosmología africana, sostenida por el concepto de poder, de palabra y de comunidad, es el elemento estructurante del pensamiento mítico que sigue sobreviviendo a través del tiempo y del espacio en las lejanas tierras de las Américas. El dominio del tiempo y del espacio, el conocimiento del mundo y de sus funciones –en el centro de las cuales se encuentra el ser humano– contribuyen al equilibrio del mundo, de los mitos y de los rituales. Como el cosmos africano pone en estrecha relación el interior y el exterior de los diferentes órdenes que hemos descrito, el ser humano vive de sus mitos, de sus creencias y de sus rituales. El carácter antropocéntrico de esta cosmología que da una dimensión concreta a la religión es común a todas las religiones africanas de las Américas. Solo el poder, la palabra y la comunidad permiten desenredar los meandros de los discursos míticos aparentemente tan variados.

Pero, en realidad, ¿no se trata quizá de una estructura universal (antropológica) que permite al ser humano dar nombre a lo que de otra forma sería anónimo y absurdo o también de un discurso que se desarrolla en un marco social determinado de tipo durkheimiano? La religión, como búsqueda de salvación, refleja una preocupación universal idéntica: la victoria sobre la muerte a la que se considera como una destrucción total. Desde este punto de vista, las religiones no son realmente diferentes unas de otras puesto que llevan a cabo una lucha común.

## Bibliografía

AUGÉ, M. 1975. *Théorie des pouvoirs et idéologie.* París, Hermann.

BASTIDE, R. 1967. *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau Monde.* París, Payot.

DIAGNE, P. 1967. *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale.* París, Présence africaine.

HALBWACHS, M. 1970. *Morphologie sociale,* París, Armand Colin.

HARRIS, J. E. 1982. *Global dimensions of the African diaspora.* Washington, D. C., Harvard University Press.

HURBON, L. 1993. *Les mystères du vaudou,* París, Gallimard. (Coll. Découvertes.)

IDOWU, E. B. 1973. *African traditional religion,* Londres, Longman.

MÉTRAUX, A. 1958. *Le vodou haïtien,* París, Gallimard.

MITCHELL, H. 1989. *Black preaching... the recovery of a powerful art.* Nueva York, Schocken Books.

MONTILUS, G. C. 1988. *Dieux en diaspora.* Niamey, Abington.

—. 1989. *Dompim: the spirituality of African peoples.* Nashville, Winston-Derek.

THOMAS, L.-V.; LUNEAU, R. 1975*a*. *La terre africaine et ses religions,* París, L'Harmattan.

—. 1975*b*. *Traditions et changements.* París, L'Harmattan.

THOMPSON, R. F. 1984. *Flash of the spirit: African and Afro-American art and philosophy,* Nueva York, Random Press.

UNESCO, 1985. *Le concept de pouvoir en Afrique.* París, Éditions UNESCO.

VERGER, P. 1957. *Notes sur le culte des orisha et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique.* Dakar, IFAN.

# La persistencia de las identidades clánicas en los esclavos a través de los cultos vudú y orisha

Jacqueline Roumeguère-Eberhardt

*Así como un hombre no podría vivir sin recuerdos,*
*un grupo humano no puede vivir sin conocer su pasado.*
Jean Devisse

Fueron arrancados sin piedad de su tierra, de sus selvas, de sus sabanas, de sus ríos chispeantes de peces saltarines, del calor de su hogar, de sus hijos y de sus padres, de su clan totémico. Pero hay una cosa que no les pudieron quitar: la *memoria*.

Recordaron que en su tierra se pertenece a Shango, el dios del trueno, o a la dulce Yemanja, diosa del mar, o a Ogún, el herrero, formado para la guerra, a Oxúm, de las aguas dulces, a tantos y tantos orisha, hijos de Obatala.

Recordaron los ritmos de sus tambores

danzas y trances
que permiten vencer
los horrores de lo cotidiano
de la condición de esclavo
exilado de su tierra.

Pero África venció.
Pues el culto de los tótems
es el de la vida
más fuerte que las tinieblas.

Permite encontrar a los hermanos
– entre los indios, dueños de esta nueva tierra
– e incluso entre los cristianos.
Pues sus santos pertenecen a las olas del universo,
y alcanzan el vudú, los orisha, los *mutupu*

para bailar en los santuarios
vibrar y participar en las diferentes frecuencias
que clasifican el universo
haciendo posible la unidad
en la diversidad.

## La identidad cultural africana

Todo estudio sociológico tiene un aspecto histórico, toda acción económica y de desarrollo necesita una comprensión de las estructuras sociales y de las identidades culturales. Pero el tótem se relaciona en primer lugar con la identidad cultural y con la inserción del hombre en el clan, en la nación, en el Estado y más allá de las fronteras de los estados-nación.

El vudú, el orisha, el *mutupu*-tótem constituyen nuestro código genético.

Como dice Djim Doumbe: «el tótem es un sistema que perpetúa la tradición pese al contexto opresivo de la colonización y de la neocolonización. El tótem hizo posible la resistencia al homicidio de los pueblos y de las naciones africanas y, como no podía perpetuar un sistema sociopolítico, lo revistió de nuevos lenguajes de liberación y de afirmación cultural. El totem defiende la relación del hombre con sus antepasados y sus descendientes. Está en relación con la supervivencia de la humanidad. Enseña el respeto mutuo en la diversidad.

”El espíritu totémico conlleva un valor esencial y fundamental del que se derivan todos los demás, el sentido religioso espiritual o el del carácter sagrado de la vida, del honor y de las actividades humanas: es el verdadero sentido místico. Este espíritu implica la omnipresencia del mito y de la historia, que no es ausencia de historia, sino que no se toma en cuenta el tiempo como escala lineal e ineluctable.

”El tótem exige:

- la ética personal y social;
- la ideología del consenso democrático;
- el espíritu comunitario o el altruismo y la economía de la autosubsistencia;
- la democracia llamada de abajo hacia arriba;
- la fraternidad clánica, pero, sobre todo, transclánica, y el sentido de la hospitalidad.

”En resumen, el espíritu del tótem se aprecia a través de los grandes valores espirituales. La tradición, el clan, la iniciación particular exaltada por los pueblos permanecen fuertes e inevitables.

”La geografía totémica tiene que hacer posible un mejor conocimiento y apreciación del clan totémico:

- sus mecanismos;
- sus métodos;
- sus ventajas;
- sus consecuencias.

"Se trata de hacer cobrar conciencia a los pueblos negros del fenómeno totémico, base de su patrimonio cultural. El proyecto no debe referirse solamente al pasado, sino que debe rescatar el pasado para abordar mejor el futuro. Es un proyecto de investigación a escala de todo el continente africano que se desarrolla en torno a diferentes ejes:

- investigación;
- protección de lo que queda del tótem;
- intercambios culturales de informaciones.»

## La geografía totémica de África

Mientras en el siglo pasado África fue dividida por unas fronteras perfectamente arbitrarias, que para las necesidades de la causa inmediata servían de fronteras nacionales, los etnólogos empezaron a estudiar las «tribus» (conjuntos a escala macrosociológica y macrohistórica), aumentando así la confusión. En efecto, la tribu en África sólo tiene una realidad muy pasajera, fluctuante y cambiante, y es básicamente arbitraria. La tribu se escoge. Pero se hereda el clan y el *mutupu* (tótem). El *mutupu*, clan totémico, es esta realidad primera de la unidad profunda que ha seguido siendo salvaguardada y sigue siendo operativa, relacionando a las familias más allá de las fronteras.

Así pues, a partir de una microhistoria a nivel del tótem y de lo que he llamado una «geografía totémica de África», llegaremos a una nueva comprensión de su macrohistoria. Y, lejos de aparecer ante nosotros como una fuerza de conflicto, esto corroborará la verdadera unidad de los pueblos de África.

Para entender lo que quiere decir el término *mutupu* (que traducimos por tótem) seguimos las reglas de la epistemología bantú que distingue tres niveles de conocimiento.

«El conocimiento del oído»: el tótem es un animal, un pájaro, un objeto o una parte de éstos; permite la distribución de las personas en clanes totémicos; está en el origen de la exogamia clánica y se relaciona con la prohibición del incesto; da lugar a los tabúes o prohibiciones alimentarias.

«El conocimiento iniciático»: el *mutupu* oculta un simbolismo que los iniciados pueden *«leer»* y que permite que una persona sea clasificada inmediatamente en la jerarquía de rango, sexo y edad. Estos atributos se explicitan por alabanzas rituales *(chidawo)* relacionadas con el *mutupu*-tótem.

El conocimiento llamado «conocimiento saber real»: el tótem es la hermana procreadora de la misma sangre; la prohibición alimentaria «no comer su

tótem *mutupu*» se entiende como «no tener relaciones sexuales con su hermana»; el *mutupu* está pues relacionado con la exogamia clánica, pero representa también el cónyuge «ideal», ya que en el Segundo Mundo las parejas de gemelos estaban destinadas a casarse y el rey y la reina en estas sociedades, igual que en el Egipto faraónico, son hermanos. En el Tercer Mundo, que es el nuestro, siguen siendo testigos de esta unión «ideal» perteneciente al Segundo Mundo.

«Así volvemos a encontrar al tótem fundamentalmente vinculado a cada unos de los marcos sociales:

- en los grupos por sexo y por edad, el *mutupu* y sus ramificaciones constituyen la base de la enseñanza iniciática y de la jerarquización según los criterios de rango, sexo y edad;
- en la familia el *mutupu* está en el origen de la exogamia clánica;
- en las agrupaciones territoriales, explica el reparto de las tierras (mítico y actual), los ritos que le son propios y la elección de los oficiantes (rituales y administrativos).

"El *mutupu* también está íntimamente relacionado con cada uno de los marcos religiosos:

- el mito totémico nos da las claves de la función de cada uno en el marco social, sobre todo en la organización territorial y la de la realeza;
- la prohibición alimentaria representa, antes que nada, el tabú del incesto, prototipo del tabú, y la instauración de los matrimonios exogámicos;
- los ritos cobran su significación profunda cuando son interpretados en relación con el simbolismo cuya clave está en el tótem-*mutupu* que se va actualizando con estos ritos.

"¿Qué nos dicen los conocedores de esta historia? Que en todo el continente africano, los hombres que llevan el mismo tótem están forzosamente emparentados. Que los de Zimbabwe, nuestros instructores, pueden recitar las genealogías y los nombres de los lugares donde han residido en las migraciones. Y que por lo tanto, pueden atravesar África durmiendo todas las noches en una aldea en casa de unas personas del mismo tótem, es decir, emparentadas.

"Y hemos tenido ocasión de comprobar: que un hombre del clan "León" no se casa con una joven Ndau "León" Venda porque "somos hermanos y hermanas", decía el hombre; que un hombre "Mono" del Gabón no se casa con una mujer *"Shoko"* (mono) de Zimbabwe por la misma razón.

"Si no nos encargáramos de transcribirlo, esto desde luego es un conocimiento llamado a desaparecer pues como dicen los que lo poseen: "Estando escolarizados, nuestros niños pierden la memoría" Y ésta es sin duda la razón por la que nos han transmitido todos estos datos.

"Provistos de estas listas de lugares totémicos, con los alumnos de mi curso de la Sorbona trazamos estos lugares en mapas geográficos y obtuvimos unos resultados de una precisión pasmosa sobre las rutas de migraciones de los pue-

blos a través de África. Vemos el recorrido de los clanes que viajaron juntos y dónde se pudieron separar. De este modo, la lectura de esta geografía totémica puede permitirnos una reinterpretación de toda la historia de África.»[1]

## Hacia un renacimiento cultural

En efecto, desde las independencias, los países africanos estaban obligados a conservar las fronteras arbitrarias dispuestas por los países colonizadores; también estaba generalmente admitido que, para consolidar la unidad nacional, sería necesario borrar las identidades tribales, clánicas e incluso culturales tradicionales de los pueblos que constituyen un Estado. Esto dio lugar a las peores represiones, a rivalidades y a odios exacerbados; parece ahora que sólo el reconocimiento de estas identidades específicas, de su valor y de su riqueza, permitirá a estos pueblos unirse libremente en el respeto y en el reconocimiento de los demás pueblos y de la función única de los clanes tal y como está consagrada por la tradición. En efecto, como se ha recordado en Uganda, cada clan desempeña una función bien definida en la entronización del rey.

### EL TOTEM: BASE DE LAS ESTRUCTURAS SOCIALES AFRICANAS

«Enumeramos, recontamos todos los tótems de los pueblos de nuestro reino: este es nuestro patrimonio cultural. Deseamos también formar "clubes de clanes", ya que cada clan totémico tiene un papel específico y complementario de los demás.»

Esta frase, recogida de uno de los miembros del Comité para la Restauración del Reino de Butwarane ya Toro, en mayo de 1993, nos indica claramente el hecho de que la pertenencia totémica se reconoce como algo primordial para el funcionamiento de las estructuras sociales, y desempeña una función totalmente actual en relación con este renacimiento cultural.

En Swazilandia, hemos conocido a T. T. Ginindza, autor de un libro llamado *Sibongo: Swazi clan names and clan praises. Sibongo* se puede traducir por tótem: el *sibongo* constituye un aspecto vital de todo comportamiento social swazi; el uso frecuente del *sibongo* en las situaciones de interacción social es un rasgo no solamente del comportamiento swazi, sino también de todos los pueblos nguni del África austral.

S. M. Guma, en el prólogo de la obra que estoy citando, afirma: «Este libro inaugura una nueva etapa en la recolección y preservación de las alabanzas más íntimas y personales de cada clan; alabanzas que no solamente relacionan a los miembros del clan entre ellos, sino que hacen vibrar al hombre hasta el trasfondo de su ser.»

1. Jacqueline Roumeguère-Eberhardt (1982).

Pero estos tres testimonios relativamente recientes (1992 y 1993) del nuevo interés por el patrimonio cultural tradicional y la intención de integrarlo en la vivencia actual de lo cotidiano señalan un cambio en la mentalidad de la élite intelectual que durante algunos decenios parecía haberse apartado de estas prácticas.

Pero la cosa está clara: lo que hará posible construir la sociedad del mañana es la vuelta al patrimonio cultural y muy en primer lugar a la identidad clánica que se basa en el tótem; como en el pasado, la unidad se encuentra en esta diversidad.

El renacimiento cultural que empieza a dejarse sentir en todas partes, afirma que hay que aceptar y movilizar las herencias culturales en todas sus diversidades para poder consolidar la unidad nacional libremente elegida por cada pueblo sólidamente arraigado en sus tradiciones.

Solamente teniendo en cuenta la importancia del tótem se pueden entender y rehabilitar los acontecimientos actuales de África desde una perspectiva pertinente; y si siguen escapando a nuestro entendimiento es precisamente porque el tótem, siempre motor invisible y mudo de estas dinámicas, es reconocido por el mundo exterior.

En África, la pertenencia a un clan totémico es un hecho ineluctable; se hereda el tótem por nacimiento y de ello se deriva que se pertenece a un clan que desempeña una función muy determinada y específica en relación con los demás clanes y la sociedad en general. Ahora bien, esta toma de conciencia, lejos de dividir a los hombres, lo que hace es unirlos.

El tótem sigue siendo todavía hoy el testimonio vivido de la unidad de los pueblos de África, que no han esperado a los aviones para recorrer de este a oeste y de norte a sur su vasto continente, y esto, tanto por vía marítima como por las grandes rutas de migraciones terrestres, como demuestra el mapa de nuestra geografía totémica de África. Estos datos, que nos han sido transmitidos por el historiador tradicional de Zimbabwe y por la tradición oral, han sido corroborados recientemente por excavaciones arqueológicas, así como por la persistencia, a lo largo de estas arterias, de clanes que pertenecen a los mismos tótems. El tótem es lo que ha salvaguardado las identidades culturales siempre y en todas partes.

Además, el tótem es el guardián de la memoria de un pueblo. Partiendo de los estudios de nivel microhistórico de los clanes, se llega a una macrohistoria que revela las migraciones de los pueblos a través de África y la pertenencia a grandes complejos culturales.

## Vudú y orisha = totem

La nueva información aportada por Djim Doumbé al vudú-tótem del área cultural formada por Benin, Togo y Nigeria es completamente nueva y de una gran importancia para el entendimiento del fenómeno vudú, tanto en el Caribe como en el Brasil y en Haití.

Djim Doumbé, partiendo de sus misiones en Togo y en Benin realizadas para el proyecto Geografía Totémica de África, llegó a la conclusión muy convincente de que vudú = tótem.

Desde esta perspectiva, entendemos la importancia de los cultos del vudú para los negros del Caribe, de Haití y del Brasil. En efecto, estos hombres, arrancados sin piedad de su marco familiar y clánico por la esclavitud, dispersados por los vientos que separaban hermanos, hermanas e hijos para mezclarlos con otros procedentes de diversos horizontes, tuvieron un deseo primordial: reconstituir su rito totémico, el vudú.

Como las familias habían sido separadas, las cofradías de los orisha (nombre yoruba que significa vudú o tótem) fueron atribuidas por la adivinación de los caurís-oráculos. Las familias de los orisha se reconstituyeron en torno a los padres de los santos en el candombe de Brasil, en los templo vudú y en las ceremonias lukumi de Cuba.

En todas partes, el afán primero ha sido asegurar el culto al tótem.

Por otra parte, hay que señalar que si el Brasil tiene orisha mientras que Haití conoce sobre todo el vudú, esto podría indicar que los barcos de esclavos nigerianos estaban destinados a Brasil y Cuba (ya que el culto lukumi tiene tambores yoruba) y los de Benin y Togo al Caribe y más concretamente a Haití.

Djim Doumbé señala que existen varias categorías de vudú, que corresponden a las cofradías Aire Tierra y Agua. Pero en África austral encontramos los *muputu*-tótems en categorías que representan los cuatro elementos que son el aire, la tierra, el agua y el fuego.

El tótem es ante todo una interrelación del individuo microcosmos con el universo macrocosmos; no se trata de un conocimiento fijo del pasado, sino de una fuente de energía vital y actual. Está tan presente que dicta no solamente el comportamiento del individuo ante su entorno y su sociedad, sino también y sobre todo sus interrelaciones con los demás y hasta su comportamiento político y económico. Sin una comprensión del tótem, los sociólogos, historiadores y economistas seguirán sin descubrir la verdadera dimensión de las estructuras individuales y colectivas de África.

«La mitología está formada por estratos superpuestos que tienen una edad y una cronología. La religión no es algo muerto, aunque en todas partes sea conservadora; va evolucionando con el medio social, con los cambios de lugares o de dinastías, adopta nuevos rituales para responder a las nuevas necesidades de la población o a los intereses de las familias dominantes. Todas estas transformaciones, todas estas conmociones de reinados o de revoluciones de palacio dejan, cuando se retiran, lo mismo que el agua de las inundaciones, unas capas de mitos nuevos, pero siempre dentro del respeto a la tradición arcaica.»[2]

2. R. Bastide (1960).

Se plantea entonces la pregunta siguiente: ¿acaso no es toda religión, inevitablemente y por definición, producto de un sincretismo? La respuesta es afirmativa, por cuanto creemos que los marcos sociales, igual que los marcos religiosos, sufren sincretismos constantemente (entendidos como «fusiones de varios sistemas»). En una palabra, pertenecen al ámbito del mito, del rito o del tabú para los marcos religiosos, o también al de las estructuras familiares, y a las agrupaciones por sexo y por edad o por territorio para los marcos sociales.

Ahora bien, como dice Maurice Leenhardt: «El mito circunscribe una realidad cuya razón no puede tener en cuenta, pero es, sin embargo, realidad. Y el mito dicta un comportamiento en relación con esta realidad.»[3] Desde esta perspectiva, los esclavos pudieron no solamente recordar su patrimonio cultural sino también inscribirlo, por medio de los cultos sincréticos, en la realidad mítica de su vida cotidiana.

## Persistencia de las identidades totémicas en el exilio

El hecho de que en el candombe brasileño se asocien los orisha al culto de los santos católicos no debería extrañarnos. Se trata sencillamente de una traducción, de un ajuste de los dos sistemas que, por definición, tienen correspondencias y en los que se encuentran equivalentes como ocurre para las palabras de dos lenguas diferentes. Como se enseña en las escuelas africanas de iniciación, «algunas cosas van juntas»:

- una cierta piedra va con esta hierba, este vegetal
- va con este insecto
- va con este animal, este pájaro, este pez
- corresponde a este clan totémico.

Se trata de la misma frecuencia de ondas, del mismo sonido y de la misma luz, de las mismas vibraciones y del mismo ritmo. Así, cada orisha tiene su color, su música, su paso de baile y su trance.

Cuando se ha perdido, como en el caso de los esclavos, la seguridad del hogar, del clan y de los sacerdotes totémicos, el tótem, este código genético que trasciende tiempo y espacio, permanece, no obstante, intacto y puede ser identificado por la adivinación. De esta vida-tótem salimos en el nacimiento y a ella volvemos con la muerte. Por este motivo, en los candombes del Brasil, los que tienen el mismo orisha forman una familia y, como ocurre en África, es tabú casarse con alguien que tiene el mismo orisha, so pena de cometer incesto. Algunos candombes están especialmente dedicados a un orisha, que ocupa ciertos lugares de predilección.

3. M. Leenhardt (1953).

Así pues, no es fruto del azar que los esclavos de origen yoruba tuvieran una tendencia al sincretismo con los santos católicos. En efecto, en los ritos cristianos católicos y en los ritos yoruba, el sacerdocio está muy jerarquizado y el culto celebrado en un santuario cuenta con altares construidos por los adeptos. En cambio, los esclavos bantús procedentes de Angola practicaban el sincretismo más fácilmente con los indios llamados cabocles; sus cultos *catimbo* se celebraban al aire libre, en las selvas, cerca de los ríos o en las montañas, lo que era más parecido al culto de origen de estos esclavos cuyos tótems se relacionaban explícitamente con las fuerzas de la naturaleza y con los cuatro elementos: aire, tierra, agua y fuego. El tótem se encarna, como entre los indios, en un animal, un pájaro, un pez o un árbol.

Esta relación con las fuerzas cósmicas no está ausente en los orisha. Por otra parte, sería útil hacer un inventario sistemático. Sin duda esta relación se ha borrado más fácilmente en los países de exilio, en los cuales los esclavos se encontraban con una naturaleza extraña, lo que explica que hayan recurrido a los dueños tradicionales de la tierra: los indios. No obstante, Roger Bastide observa que la procesión de Shango está acompañada en Brasil por un elefante de cartón. Ahora bien, ¿no es el elefante el tótem de Shango en Benin como lo es también de las monarquías Lozi y Venda?

Para terminar, nos gustaría invitar a Benin a asociarse al proyecto de la geografía totémica de África. Se trataría de crear en cada país un núcleo de investigadores –universitarios o no– para recoger datos y hacer el inventario de todos los vudús y orisha indicando sus afinidades (animal, vegetal, etc.), sus tabúes (alimentario y/o ritual), sus platos preferidos (como, por ejemplo, en Brasil, el cordero para Shango), su color, su música, su ritmo, su perfume o su alabanza ritual.

El banco de datos así constituido podría servir para elaborar un fascículo (a imitación de la obra sobre los swazi),[4] que se podría distribuir incluso gratuitamente en los sitios históricos para las ceremonias, en los museos, y también y sobre todo, en los centros escolares.

Otra investigación de este tipo se podría emprender en América y el Caribe, sobre todo en lo relativo a los tótems africanos o lo que queda de ellos.

Así se podría lograr descubrir, como con la geografía totémica de África, las dispersiones geográficas de los pueblos y la persistencia de su pertenencia clánica, al margen de las contingencias del tiempo y del espacio. Como decía un gran sabio de Benin: el vudú-tótem ostenta el poder de vida de la nación. Es el gran integrador social, económico, político, religioso y cultural (palabras recogidas en julio de 1993 en Benin).

4. T. T. Ginindza (1992).

# Bibliografía

BASTIDE, R. 1960. *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisation.* París, Presses Universitaires de France.

GININDZA, T. T. 1992. *Sibongo: Swazi clan names and clan praises.* Mbabane, Swazi Heritage.

LEENHARDT, M. 1953. *Sociologie religieuse* (Dakar), vol. 15, n.º 2, p. 768-797.

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J. 1982. *Le signe du début de Zimbabwe.* París, Publisud.

# El negro en América

Luz María Martínez-Montiel

## Economía

La capitalización fundada en la obtención de metales preciosos fue la clave de la expansión española en América, a través de la industria extractiva y de los botines en las acciones de conquista. El imperio español hasta los últimos decenios del siglo XVIII se conservó dentro de una economía metalífera que iba en descenso constante; en Brasil las minas de oro alcanzaron gran auge por la introducción de mano de obra esclava. A la primera fase de la economía de las colonias americanas, llamada el ciclo de oro, corresponde la introducción de mano de obra negra para alcanzar el alto rendimiento de las provincias metalíferas.

El ciclo de oro avanzó desde las Antillas a México por el norte y a Chile por el sur. El empleo de negros en esta época obligaba a pagar por ellos altos precios, puesto que la trata no había alcanzado todavía su continuidad ni su ritmo intenso. En algunas partes donde la población india era numerosa, los negros trabajaban mezclados con ella, tanto en los lavaderos de oro, como en los trabajos complementarios para producir alimentos; tal es el caso de México, Chile y Perú cuya población indígena abundante permitía la formación de cuadrillas de indios y negros organizados para los trabajos de minas y los de la agricultura complementaria.

Al desaparecer los lavaderos de oro en la segunda mitad del siglo XVI, surge un segundo horizonte minero que, aunque de mayor importancia, tuvo menos rendimiento por trabajador. Esta nueva fuente de riqueza eran las minas de plata. Las más grandes estaban en Zacatecas y San Luis en México y en Potosí, Bolivia.

Al demostrarse que el trabajo masivo de esclavos negros en la producción de plata no tenía mayor rendimiento, los africanos fueron desplazados por los indios en el trabajo obligatorio de las minas, por disposición virreinal en 1570,

conocida como *Mita Minera*. El negro, pues, habiendo sido auxiliar de los españoles durante la conquista, estuvo a lo largo de todo el periodo colonial trabajando en la explotación de las minas, ocupando puestos de jefe de cuadrilla, capataz, guardián, etc.; en algunos lugares se les dio el nombre de saya payo, cuyas actividades y funciones estaban también bajo legislación.

Además de las concentraciones de negros en las minas de plata, donde alcanzaron porcentajes elevados, también los hubo en las provincias y distritos mineros de Brasil, en las minas de oro de Ecuador, en las de cobre de Cuba y en las de Cocorote de Venezuela; en general eran muchas las regiones de América que constantemente demandaban esclavos para destinarlos a las minas que se iban descubriendo. Esta actividad de los esclavos e indios produjo una transformación económica y social entre ellos: «A lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y siguiente, los distritos mineros, como Copiapó en Chile, Parral en México, etc., se van transformando cada vez más en lugares de mano de obra asalariada, donde los diferentes grupos étnicos, los subgrupos y las castas van perdiendo las características de tales para ser solamente una masa asalariada de mineros. El elemento negro, esclavo y libre, junto con una elevada proporción de mestizos negros, fue una parte sustancial de este nuevo grupo social de trabajadores.»[1]

Como se ve, el ingreso progresivo del esclavo africano en América como mano de obra se vio condicionado por muchos factores. Su importación estuvo estrechamente vinculada al desarrollo de los nuevos cultivos e industrias. Entre éstas, la más destacada por su importancia fue la azucarera; su cultivo se desarrolló en las islas, costas y zonas tropicales de los valles, donde la colonización europea causó el exterminio de la población aborigen y el agotamiento de las minas; ante la concurrencia de esos dos factores, los colonizadores se vieron obligados a crear una riqueza sustitutiva para aprovechar los territorios ocupados, dando preferencia a la producción de los productos que en Europa tenían una demanda considerable. Los europeos se vieron obligados a establecer un nuevo sistema productivo, principalmente en las regiones donde la población autóctona menguó hasta casi su extinción, mientras que donde la población nativa se mantuvo numerosa, la introducción de negros fue mínima, como en el caso de Paraguay, Bolivia, Perú, parte de América Central y México.

La sustitución progresiva de la extracción de minerales por el cultivo de caña de azúcar comenzó en las Antillas. Este cultivo se desarrolló de acuerdo con la demanda de mercados que pagaron el costo del acarreo transatlántico de esclavos y redituaron ganancias a los mercaderes; también se incrementaron el cultivo del trigo, la papa, la cebada, el cacao y el algodón.

Aunque en las plantaciones se cultivaban cacao, algodón, tabaco, colorantes y coca, de gran importancia en la economía colonial, fue sin duda el azúcar el producto más característico de la economía de plantaciones. Por otra parte,

1. R. Mellafe (1973).

desde el siglo XVI las metrópolis europeas trataron de diversificar la economía en América creando, además de la minería, algunas actividades artesanales vinculadas con el trabajo agrícola. Se procuró incrementar la producción de cochinilla, cera y otros productos; pero, desde el principio, la economía americana se sustentaba en la extracción minera. Las plantaciones de tabaco, con empleo de mano de obra esclava, aportaron a Holanda y Portugal productos para intercambio comercial y contrabando. Todo esto nos lleva a pensar que desde el siglo XVI hasta la segunda mitad del XIX los monocultivos tropicales se mantuvieron con mano de obra esclava; en esta economía, el azúcar era el producto más importante, y su demanda se reflejaba en el incremento de industrias dedicadas a su procesamiento y en la cantidad de esclavos empleados. En La Española, por ejemplo, donde se construyeron los primeros ingenios, en 1540 había 21 e igual número de trapiches, en los que trabajaban cerca de 30.000 esclavos africanos. En Puerto Rico, la dependencia entre esclavos negros y producción azucarera se pone en evidencia cuando, en 1582, los 11 ingenios que había en la isla producían poco azúcar por escasez de negros, y su aumento no era posible por la carencia de recursos de los colonos de la isla.

En Cuba, comenzaron a introducirse esclavos en amplia proporción a partir de 1590-1593 con los primeros ingenios. En Jamaica, el exterminio de los indios y la ausencia total de oro determinaron que desde la segunda década del siglo XVI se iniciara la explotación azucarera con mano de obra esclava, alcanzando esta industria un amplio incremento bajo la dominación inglesa. En la Nueva España, en las zonas calientes de Veracruz y en las intermedias del Valle de México, a fines del siglo XVI ya existían alrededor de 30 ingenios y trapiches con una producción azucarera muy cercana a la alcanzada por La Española; en 1599 la Corona prohibió la edificación de nuevos ingenios, para incrementar la explotación minera o de otros productos considerados más rentables. También en Venezuela la fuerza de trabajo esclava tuvo demanda hasta el siglo XVII, y se empleó en los valles y zonas centrales en la agricultura de plantaciones de cacao; en 1780 existían más de 36.000 esclavos negros en las haciendas de esas zonas.

El monopolio de la fuente de esclavos permitió el desarrollo de la industria azucarera brasileña, la más desarrollada del Nuevo Mundo en el siglo XVIII. El cultivo del azúcar en Brasil se inició, como en las posesiones españolas, con mano de obra indígena, desde la fundación de los primeros ingenios entre 1530 y 1535; el crecimiento de las industrias y el exterminio de indios condicionaron la incorporación masiva de esclavos africanos, en 1600 había más de 20.000; en 1584 los ingenios ya sumaban 120, llegando a 235 en 1628.

En las plantaciones francesas de Guadalupe, Martinica y Haití, en 1700 se trabajaba en más de 400 ingenios que producían un millón y medio de arrobas de azúcar refinada. En la misma época, en las colonias inglesas había 800.000 esclavos que producían alrededor de un millón y medio de quintales métricos de azúcar.

Mientras en las colonias portuguesas y españolas el negro, además de la actividad agrícola, participaba en otras de diversa índole, las demás potencias europeas –Holanda, Francia e Inglaterra–, ocupaban la mano de obra africana exclusivamente en la industria azucarera, excluyendo del sistema de plantaciones otros productos, por lo que los colonos tenían que importar los alimentos de consumo; después del exterminio de los indios, su única fuente de mano de obra fue la africana.

El mercado inglés se proveía en sus posesiones del Caribe, en Barbados por ejemplo, la producción de tabaco se realizaba en parcelas con mano de obra de inmigrantes ingleses; en 1643, Barbados se convierte en plantación azucarera, lo que detuvo la inmigración de los blancos, que para esas fechas sumaban 40.000, comprendidos los propietarios y sus sirvientes. A partir de entonces, la producción azucarera de esta colonia descansó totalmente en la importación de esclavos africanos, mucho menos costosa que la mano de obra blanca y de más fácil atención. En 1643 había ya 6.000 negros y en 1655 llegaban a 20.000. Poco después su número aumentó y en 1668 ya alcanzaba casi el doble de la población blanca. En 1792 los negros sumaban 65.000, y al abolirse la esclavitud en 1835 había cerca de 90.000. En todos los casos parece evidente la preponderancia del negro con respecto al indio, por la supuesta mayor capacidad en el trabajo de las nuevas industrias y monocultivos.

Aun cuando en las minas los negros estaban reservados para las labores accesorias de molinos, lavaderos, etc., la falta de indios en algunos casos, o las condiciones climáticas, obligaron a los europeos a emplear mano de obra africana.

«Es indiscutible que las minas se explotaron preferentemente con mano de obra indígena... Sin embargo es peligroso generalizar en este aspecto ya que desde muy temprano existieron zonas mineras [...] Por ejemplo las minas de cobre cubanas solicitaban constantemente asientos[2] especiales; y las de oro y cobre de Venezuela, o los lavaderos del Nuevo Reino se sustentaron a base de negros [...] Efectivamente, todas las explotaciones que se hicieron en estas regiones y en los lavaderos de las tierras bajas colombianas estuvieron basados en el trabajo del negro [...] En los lavaderos de oro del Valle de Bucarica, en Pamplona, se ocupaban 17 cuadrillas de negros y según el gobernador de Cartagena, Pedro Buiral, el escaso rendimiento de las minas de Zaragoza, los Remedios y otros lugares se debía al mal entendimiento entre los mineros y los traficantes de esclavos de Cartagena. En las minas de oro de Tairona, la Ramada y el Valle de Upar y las de plata de esta última región y de Nueva Valencia, se solicitaban esclavos negros desde 1606.»[3]

2. Los asientos son contratos entre la Corona y un particular asegurándole a este último el monopolio de la importación de esclavos en una región determinada (N.d.l.R.).
3. E. Vila Vilar (1977), p. 231-232.

Cuando los negros podían aprender, aun siendo esclavos, algunas técnicas, u otros trabajos complementarios de la agricultura, se les empleaba en diversas empresas, como ayudantes de oficiales o sirvientes domésticos; esto no sólo ocurrió en las colonias hispánicas, sino tal vez en mayor grado en las posesiones holandesas, francesas e inglesas ante la desaparición de la población indígena, que fue total desde principios del siglo XVII. La mayor parte de los bienes de consumo y de las manufacturas útiles a la infraestructura de los monocultivos tropicales se importaban directamente de Europa, habida cuenta que estas colonias dependían de metrópolis con una capacidad náutica mayor y un tráfico comercial más amplio que el español. El porcentaje de población esclava dedicada a otros menesteres ajenos a los monocultivos, si bien era muy reducido, tenía importancia económica; haciendo una generalización, se puede decir que la esclavitud en América se impuso de tal modo en todas las colonias, que nadie con algún capital se privaba de tener esclavos a su servicio. Todo el que podía comprar negros lo hacía y en esta generalización van incluidos los indios privilegiados.

Entre los poseedores de esclavos estaban, desde luego, los dueños de las industrias como los obrajes novohispanos; en estos establecimientos, desde 1549 se ocupó mano de obra masculina destinada al trabajo de los telares de lana y manta. El rasgo característico de esta forma de trabajo era el encierro, los obrajes eran verdaderas prisiones; ahí trabajaban los esclavos, los condenados por los tribunales a trabajos forzados y los trabajadores endeudados. Sus murallas protegidas por grandes portones eran vigiladas. Los obrajes fueron el sórdido ámbito en donde los infelices trabajadores agotaban su vida.

En casi todas las colonias de América, a lo largo de la época colonial, los oficiales reales compraban partidas de negros para emplearlos en los trabajos públicos; a la construcción y reparación de fortificaciones y caminos, se añadían el trabajo en las maestranzas y el del transporte de cargas pesadas en los lugares de difícil circulación, etc. En los contados casos en que los indios llegaron a ser propietarios de negros, éstos eran igualmente destinados a la construcción de puentes, caminos e iglesias.

Los hospitales y los cabildos, en tanto que instituciones coloniales, tenían en propiedad esclavos a los que se encomendaban los trabajos físicos más pesados; excepcionalmente se les instruía como pregoneros, mensajeros o porteros.

La esclavitud doméstica es indudablemente la forma de cautiverio en el cual el trato hacia el negro tuvo matices más humanos; en esta circunstancia es natural que el africano haya tenido una existencia más digna y pacifica, y hasta cierto punto feliz. Esta modalidad, cercana a la esclavitud europea antes del período colonial, permitió que el negro se desenvolviera en el servicio doméstico con un estatus excepcional, pues era signo de prestigio para su propietario. Al considerarse parte de la familia del señor, recibía la educación de los amos, su aculturación pacífica le permitía conservar algunos rasgos de origen. En tales condiciones su integración, más que en ningún caso, aseguraba

la supervivencia de su africanía, a pesar de que los negros procedentes de una misma etnia eran separados en el momento de embarcarse o de venderse. El temor de los esclavistas impedía reunir en sus propiedades a individuos que pudieran significar una relación o unión de identificación étnica.

Algunos autores tachan la esclavitud doméstica de improductiva: «La esclavitud improductiva y el vagabundeo son los fenómenos que más han contribuido a la caracterización social de muchas ciudades indianas, dando lugar a una gran masa de población inactiva, una especie de clientela parasitaria y ociosa. La esclavitud improductiva puede ser considerada también desde criterios totalmente distintos; siempre caben preguntas como: ¿hasta cuándo la esclavitud siguió siendo productiva después de que Latinoamérica pasó de un sistema mercantilista al capitalismo moderno? ¿Qué importancia pudo tener una posible improductividad del esclavo en el proceso abolicionista?»[4]

La fluctuación de los precios de venta de esclavos en las colonias continentales se debió a que los costos de transporte aumentaban cuando, al ser entregados en los puertos de entrada (Cartagena y Veracruz), debían recorrer grandes distancias para llegar a su destino final. Buenos Aires fue puerto de ingreso del comercio clandestino. Los almacenes de depósito de los esclavos estaban en las ciudades portuarias donde desembarcaban los negros traídos directamente de Africa. Ahí los comerciantes recibían las cargazones y se hacían cargo de su venta, con la participación de los mercaderes residentes de los puertos, que al mismo tiempo eran agentes de comerciantes del interior o bien operaban por cuenta propia.

Al emprender las rutas de internación, el camino Veracruz-México, Cartagena-Lima vía Panamá y Lima hacia otros puntos de Ecuador, Chile o el resto de Perú, los costos aumentaban por los pagos de fletes. Desde Cartagena se redistribuían en las zonas del Caribe. A lo largo de todas estas rutas lentas y dificultosas la trata cobraba tantas víctimas, como las que causaba la travesía del Atlántico.

Los esclavos se compraban con plata o con productos de la tierra, que los traficantes a su vez revendían; entre estas mercaderías las más apreciadas eran las que llevaba el *Galeón de Manila*. La acumulación de gastos de desplazamiento, como ya se ha dicho, elevaba el precio de los esclavos en los mercados. «Pongamos como ejemplo el traslado de una carga desde Cartagena a Lima en 1630: costó lo siguiente: precio de 189 esclavos en Cartagena 73.680 pesos. Precio de fe de compras para cubrir entradas ilegales 2.114 pesos. Gastos de Cartagena al Callao 11.287 pesos. Gastos en Lima (mantenimiento, flete de transporte, impuestos reales y municipales, gastos médicos, escrituras) 10.730 pesos. Flete de plata llevada a Cartagena 1.500 pesos. Varios, 380 pesos. Total: 99.619 pesos. Pero a pesar de estos elevados costos y de las numerosas pérdidas que se producían, el negocio resultaba seguro por la gran demanda existente.»[5]

4. R. Mellafe, *op. cit.,* p. 109.
5. E. Vila Vilar, *op. cit.,* p. 220.

En las costas africanas, los precios de los esclavos fluctuaban según la ubicación de los barracones de depósito y el lugar de procedencia; los de algunas zonas eran más apreciados que los de otras; los caboverdianos y guineanos, por ejemplo, se cotizaban más que los de Angola, los primeros en un mercado de Cuba costaban 250 pesos en el período de los asientos, en tanto que uno de Angola durante el mismo período sólo valía 200. Estos negros comprados en su propia zona, alcanzaban un precio entre 75 y 80 pesos cada uno; a esa cantidad había que añadir los gastos de mantenimiento, impuestos, fletes y las pérdidas de las bajas durante la travesía.

## Estructura social

Algunos autores que analizan los efectos de la esclavitud en la estructura social coinciden en la importancia de reconstruir la vida de los negros. Así se han podido confirmar las actividades de resistencia, que iban desde el cimarronaje individual hasta las rebeliones organizadas. Tanto la Corona portuguesa como el Consejo de indias aplicaban a los esclavos como a los negros libres y sus mezclas un rígido control social que garantizaba el beneficio de un máximo rendimiento económico y la observación de las divisiones sociales marcadas por la estratificación vertical de la sociedad.

Las disposiciones legales de la esclavitud en el Nuevo Mundo eran dictadas por los oficiales de las coronas ibéricas y ya se aplicaban desde varios siglos atrás; se trataba de una larga tradición legal mantenida a lo largo de la Edad Media, en la que estaban contempladas la compra y venta de esclavos y las diversas formas de manumisión, así como los castigos que se aplicaban por los delitos cometidos. No obstante, las circunstancias en las colonias hicieron necesaria la creación de leyes o la modificación de las ya existentes. En ellas se prohibió la mezcla entre negros y blancos y negros con indios, estos últimos fueron incorporados como súbditos de la Corona; se trataba igualmente de combatir y prevenir la fuga y las sublevaciones de esclavos, y de instruir y encauzar a los esclavos improductivos a las actividades económicas, para su ubicación en la sociedad fuertemente estratificada. Las relaciones interétnicas de negros, españoles e indios reclamaban soluciones legales a que daba lugar la convivencia y las relaciones de trabajo; para ello se recurrió en las colonias de España a la adaptación, renovación y ampliación de la antigua legislación medieval. En ella se centralizaban las atribuciones tanto de tenientes y gobernadores como de corregidores, alcaldes mayores, reales audiencias, cabildos y virreyes. El caso de Brasil fue diferente ya que, a pesar de la influencia española en esa colonia, las normas legales eran dictadas en las cámaras y por los *capitaes-mores,* que regían igualmente las relaciones entre esclavos libres, negros y blancos. De hecho, el poder estaba concentrado en los municipios; dada su

naturaleza feudal-señorial, le correspondía ejercerlo a los plantadores y mineros quienes en realidad eran representados ante las autoridades coloniales por las mismas cámaras y *capitaes-mores.*

Los negros que se incorporaron al proceso de la expansión europea al principio de las colonias, los llamados ladinos, o aquéllos que lograron evadir la esclavitud en ese tiempo, alcanzaron rápidamente su integración social, no así el esclavo de plantación o de minas. Este último tenía como perspectiva únicamente la servidumbre; los ladinos estaban en la empresa de conquista convertidos en auxiliares del europeo, lo que les favoreció para dar el paso a su liberación.

Es evidente que las circunstancias de la esclavitud daban al europeo la facultad de decidir el trato que daría a sus esclavos. Al decir de algunos autores, en Brasil, el carácter patriarcal de los amos protegía a las esclavas y a los frutos de su unión con ellas, que gozaban de ciertos privilegios: «[...] se los formaba para ejercer tareas de superintendentes en los ingenios de azúcar y muchas veces se les enviaba a Portugal para asistir a la Universidad de Coimbra. Se dio también el caso de negros que ganaron su libertad y entraron en la vida pública.»[6]

Como puede verse, el esclavo en tierras americanas estuvo sometido a leyes que, además de regir su vida en cautiverio, de una forma u otra bajo la apariencia legal, aseguraban su explotación y sometimiento. Algunos ordenamientos legales que influyeron en las codificaciones americanas, como el *Code Noir,* firmado por el rey de Francia en 1685, establecían castigos para los negros cimarrones, se autorizaba cortarles las orejas y marcarles con una flor de lis en el hombro izquierdo; la reincidencia en la huida era castigada con la muerte.

Las Siete Partidas, como se le llamó al derecho medieval español, y las leyes romanas del Fuero Juzgo, generaron las Leyes de Indias, que a su vez incorporaron las disposiciones francesas a la legislación española aplicada en América. En este régimen jurídico los negros y las castas se consideraban infames de derecho, les estaba negado el trabajo libre remunerado y el sacerdocio, se les negaba todo crédito y estimación y se les despreciaba por ser «malos» en su origen; les estaba prohibido llevar armas así como el uso de adornos, vestidos u otros ornatos privativos de los blancos; no podían transitar libremente por ciudades, villas y lugares y sólo podían contraer matrimonio con gentes de su raza.

Pero más que un análisis de los sistemas legales que rigieron la vida de los esclavos, que rebasaría largamente los límites de este trabajo, hay que atender a lo que en la práctica, más allá de las leyes, se impuso en cuanto a pautas y formas de conducta, convertidas en costumbre, que en algunos casos se opusieron a las mismas leyes. El europeo propietario de ingenio, dedicado a la ganadería y a la explotación de sus tierras, marcaba, castigaba o encarcelaba a sus esclavos a voluntad, cuando no se hacían acreedores a los azotes o a la cárcel. Muchos ingenios azucareros tenían sus propias prisiones para ajusticiar a los rebeldes;

6. J. L. Franco *et al.* (1970), p. 37.

sólo la intervención de las autoridades eclesiásticas podía suavizar o evitar las arbitrariedades de los amos, que actuaban como administradores de justicia. En muchos casos los mismos virreyes prohibían a los oficiales de justicia visitar las haciendas para desviar las quejas y los cargos contra los propietarios de esclavos.

En las colonias españolas, desde los primeros años del siglo XVII, la sociedad quedó dividida en castas; en la Nueva España, se marcaba la separación rígida de los grupos basada en las diferencias raciales; el sistema era un medio para justificar el dominio de los españoles sobre los indios y los negros así como sobre las tierras colonizadas. Paradójicamente, las castas eran resultado del cruzamiento de las tres razas: españoles, aborígenes y negros; su nomenclatura incluía las fórmulas más despectivas que se pueden resumir así: «ahí te estás, salta atrás, no te entiendo, y tente en el aire», descripciones con nombres compuestos para señalar estancamiento o retroceso, la no comunicación y la falta de sustento. «El 'ahí te estás' (de coyote y mestizo, descendiente, a su vez, de español, india, mulata, barcino, negro, albarazado, cambujo, zambayo o zambiago, luego torna atrás, albino y morisco, entre otros); el 'salta atrás' (de chino con india nieto de morisco con española, bisnieto de mulata); el 'no te entiendo' (de tente en el aire con mulata, con ingredientes de calpa mulato, zambaigo y loba, indio y salta atrás); el 'tente en el aire' (cambuja y calpa-mulato): todo el mundo barroco y aberrante de la discriminación racial y el infortunio económico.»[7]

Otras formas de estratificación entre los esclavos eran definidas por su posición entre ellos mismos en cuanto a su autonomía y saber; la primera se medía por el grado de confianza que el amo depositaba en alguno otorgándole posiciones de mando; el saber se medía según el conocimiento de la cultura africana, al mismo tiempo que se adaptaban y conocían la cultura de los blancos. El saber leer y escribir la lengua europea permitió al esclavo entender el mundo y la realidad de los amos, dándole autonomía y en cierta manera privilegios que a los otros les estaban negados. Todo ello era parte del estatus dentro de la propia esclavitud. También los hechiceros y curanderos gozaban de alto prestigio que, aunque no reconocido por el amo, implicaba un dominio de lo sobrenatural temido y a veces solicitado por él.

Las relaciones interétnicas fueron una vía que permitió al esclavo alcanzar posiciones directivas, o de mediador cultural, especialmente en el servicio doméstico. Los esclavos que se criaban en la casa de los amos, eran el puente de unión y de contactos necesarios entre blancos y negros; se les concedía una gran confianza y se les reconocía como intermediarios dentro de su comunidad.

Aunque la vida de los esclavos estaba totalmente determinada por el trabajo, existían ciertas formas de agrupación y de división que, sin salirse del sistema opresivo, ofrecían una variante en las circunstancias imperantes. Por ejemplo,

7. G. Castañón (1990).

en las plantaciones de café o de azúcar, una porción pequeña de la población esclava estaba compuesta por artesanos con una cierta autonomía, sustraídos al control directo del capataz o del dueño. Los que no laboraban en las plantaciones, estaban encargados de otros trabajos bajo vigilancia, en las granjas, lo que les permitía, a escala familiar, cultivar la tierra por su cuenta. Otros que disponían de una cierta autonomía eran los que se alquilaban a los maestros de artes y oficios diversos. Muchos pudieron así desarrollar sus aptitudes, aplicar su talento, y tal vez, cumplir con una vocación. Eran la población más creativa porque estaba próxima a la libertad, por lo tanto tenía un estatus superior. Paradójicamente, las aptitudes de algunos esclavos, su creatividad en los oficios, tenidos en alta estima por los propios blancos, elevaban su precio, lo que redundaba en una mayor dificultad para obtener su total libertad. De cualquier manera, fueron estos artesanos los que gozaron de una independencia que no tuvieron los esclavos de plantaciones ni los esclavos domésticos. La unidad familiar fue la forma social que privaba en las comunidades esclavas; en el seno de la familia, cuando ésta se lograba consolidar por el matrimonio, se estableció un equilibrio que posibilitó una vida comunitaria. Sin embargo, la rígida estratificación que dividía a la sociedad en castas facilitó la propensión al concubinato; éste se difundió a toda la escala social y alcanzó hasta la clase más alta de los blancos. Aunque la mayoría de las uniones entre esclavos no estaban legalizadas, en las colonias católicas tal unión era confirmada por la Iglesia, especialmente en las plantaciones que pertenecían a órdenes religiosas. En ellas la unidad familiar era formalmente reconocida; una vez establecida, amos y esclavos en comunidad la legitimaban por la costumbre.

El estudio de la familia esclava ofrece dificultades debido a la diversidad en las prácticas matrimoniales; en las plantaciones hubo distintas formas de adaptación en la estructura familiar; en las islas de dominio británico los padres esclavos no cohabitaban con sus mujeres y residían generalmente en plantaciones diferentes. En estas islas azucareras, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, los hombres esclavos vivían solos, las unidades domésticas estaban constituidas por la madre y sus hijos; en las plantaciones de las islas francesas, la organización familiar de los esclavos era similar a la de Estados Unidos: vivían en unidades donde habitaban ambos progenitores; pero esta pauta se rompía con la venta y separación forzosa. En consecuencia, en los matrimonios sucesivos de los progenitores abundaban los hijastros.

La organización de los vínculos de parentesco en los casos en que varias familias de esclavos conservaban una unión estable, que se sucedía por varias generaciones, llegó a formar familias extensas que aun cuando no tenían un hábitat en común mantenían relaciones basadas en la observación de ciertas reglas tomadas de la tradición (africana o europea). En las familias esclavas, el tabú del incesto iba más allá de la prohibición del matrimonio entre hermanos y sancionaba incluso las uniones entre primos colaterales. Entre los miembros de

las familias extensas había normas para la patrilocalidad o la matrilocalidad; se conservaron en muchos casos la transmisión de propiedades y la costumbre de darle a los hijos el nombre de los parientes consanguíneos, fueran éstos de la línea paterna o materna; también se acostumbraba, siguiendo las pautas africanas, utilizar términos especiales para dirigirse a determinados miembros del grupo familiar. «Un estudio pormenorizado en varias plantaciones norteamericanas del siglo XVIII y XIX sugiere, por las pautas usadas para nombrar a las personas, que ciertos grupos de esclavos eligieron la prohibición del casamiento entre primos cruzados (tabú inexistente entre los blancos del lugar) y la norma de imponer a los hijos varones el nombre de algún antecesor remoto. No hay investigaciones de este tipo para América Latina o el Caribe, a falta de listas de familias. Es difícil, con la información existente en la actualidad, formular enunciados generales sobre los sistemas de parentesco de los esclavos, sus orígenes y funciones, y establecer comparaciones con otras clases sociales de la misma sociedad.»[8]

En las sociedades latinoamericanas, la institución del compadrazgo constituyó un vínculo de parentesco voluntario del cual participaron todas las clases; esta forma de unión se encontraba con frecuencia sobre todo en las sociedades antillanas. La Iglesia contribuyó mucho a la difusión del compadrazgo con el sacramento del bautismo, que al mismo tiempo que legitimaba los nacimientos vinculaba a los adultos en un compromiso espiritual. A la vez que se consolidaba la solidaridad entre padres y padrinos se establecía la obligación de darse recíprocamente servicios y apoyo.

En lo que toca a la convivencia de indios con negros, en las comunidades hispanoamericanas surgieron numerosas circunstancias que las autoridades virreinales quisieron controlar a base de leyes; se trataba de mantener a los pueblos y comunidades indígenas libres de contactos, abusos y contagios, que sólo parcialmente fueron evitados. Los funcionarios españoles trataron de impedir a toda costa la convivencia entre indios y negros so pretexto de motivos religiosos y morales; lo cierto es que también había razones políticas; la protección a los indios era invocada en función de los abusos que algunos negros ladinos y criollos cometían en los pueblos indígenas, lo que condujo a prohibir a los negros vivir en los pueblos de indios. Pese a todo, hubo indígenas que tuvieron negros a su servicio; por otro lado, hubo también alianzas entre negros e indios, a las cuales nos referiremos más adelante.

No obstante la vigilancia, muchos de estos pueblos quedaron rodeados por comunidades con un alto porcentaje de mulatos, negros y gente de color. También se evitó incorporar a negros y mulatos libres en las grandes haciendas ganaderas o de economías agrarias mixtas. Sin embargo, esta población no

8. H. S. Klein (1986), p. 112.

deseada se desarrolló en los siglos XVII y XVIII cuando se abrieron nuevas regiones a la agricultura, y se ampliaron los sistemas de mercado internos; numerosos mulatos y negros libres se infiltraron en las comunidades indígenas e incluso se unieron en matrimonio, accediendo con ello a los derechos y privilegios que disfrutaban los miembros de estas comunidades. Todo ello, sin duda, dio lugar a una asimilación recíproca en cuanto a formas de estructura familiar; aun más, entre los hombres de color llegó a haber regidores y alcaldes en los cabildos de estos pueblos. Es indudable que en las posesiones españolas la convivencia íntima e inevitable entre negros e indios modificó, de diversas maneras, las medidas para evitar estos contactos en las ciudades. Uno de los recursos para reglamentar la convivencia entre los diferentes grupos étnicos fue el de los cabildos: «Todos los cabildos de América dictaron disposiciones parecidas, las que nos interesan estaban contenidas en las llamadas «ordenanzas de policía o de fieles ejecutores», también en las «ordenanzas para negros» o «para esclavos». En ellas prohiben a los esclavos portar armas, andar de noche sin licencia de sus amos, entrar en los mercados indígenas, penetrar en propiedades privadas, cortar árboles y dedicarse al comercio.»[9]

En las Antillas Menores, durante el siglo XVI, la unión entre negros e indios caribes produjo la raza llamada zamba, que no es otra que los caribes negros, entre los cuales predominaban los rasgos físicos del negro, pero la lengua era la indígena.

En el proceso colonial desde fines del siglo XVI se autoriza la tenencia de esclavos como privilegio de los indios principales, privilegio que más tarde se extendió a los indios plebeyos que ya vivían en las ciudades. El negro a su vez tuvo su oportunidad en condiciones inversas, cuando llegó a esclavizar al indio; esto por supuesto solamente se dio en los casos en que los negros ladinos fungían como auxiliares del conquistador. Dicha circunstancia motivó que las reales cédulas de 1541 a 1592 dispusieran claramente que los negros no podían vivir en los pueblos de indios, pero sobre todo, no podían tenerlos a su servicio ni pactar negocios con ellos.

Lo que interesa destacar ahora es que la oposición entre negros e indios se agravó por las leyes que prohibían el matrimonio entre ellos, en virtud de que los hijos de estos matrimonios nacían libres y quedaban fuera de la propiedad del amo. Aunque existen constancias de las rivalidades raciales, nada eliminó la atracción de una raza hacia la otra; algunos observadores del siglo XX señalaban con gran agudeza que la india se entregaba al indio por deber matrimonial, al blanco por dinero y al negro por placer. El mestizaje, pues, fue un proceso ininterrumpido que comenzó desde el momento mismo en que europeos y africanos establecieron los primeros contactos con los indios de América.

9. R. Mellafe, *op. cit.,* p. 118.

Una de las circunstancias favorables a los negros desde el principio de la colonización de América fue la de la manumisión,[10] de gran aceptación en la doctrina cristiana y cuyas raíces proceden del derecho romano; en las sociedades esclavistas la manumisión fue aplicada desde los primeros días de la colonización. Gracias a esta disposición, en cada colonia de Latinoamérica se formó un estrato de hombres de color libres. Debido a los criterios racistas, estos grupos, que crecieron lentamente durante los siglos XVI y XVII, no gozaron de una absoluta libertad e incluso en el siglo XVIII los libertos tuvieron que enfrentarse al rechazo de las autoridades y de la población blanca para insertarse en la sociedad. Este rechazo tenía como base el racismo voraz del sistema esclavista americano, que veía en negros y mulatos libres a los competidores económicos y sociales de los blancos.

En todas las sociedades esclavistas de América, los factores económicos, religiosos y culturales enmarcaron la inserción y la aceptación de los libertos en la sociedad; de esos factores, el racismo fue el más persistente, actuando en contra de la integración de negros y mulatos como ciudadanos libres. Sin embargo, el juego aceptación-rechazo fue diferente en cada una de las áreas dominadas por las diferentes potencias europeas.

Se ha dicho que el racismo fue consecuencia de la esclavitud, aun si ésta existía en las naciones europeas antes de que iniciaran su expansión por el mundo americano. España y Portugal, por ejemplo, practicaban una discriminación basada en la religión, y, en menor medida, en el origen étnico. Tal racismo era consecuencia a su vez de la convivencia entre judíos, cristianos y moros; con sus cánones, se tejió un largo conflicto que culminó con la expulsión de los judíos de Portugal y de España a fines del siglo XV, momento a partir del cual la «pureza de sangre» impuso la separación entre «cristianos viejos» y «cristianos nuevos», designación que recaía en los judíos y moros recién convertidos. A estos últimos, la política discriminatoria les negaba el derecho a ejercer determinados oficios y les impedía desempeñar funciones públicas o eclesiásticas. Tales limitaciones les convertía en ciudadanos de una clase inferior a la de la mayoría. Con este antecedente, los europeos dieron a los indígenas un tratamiento similar; impedidos para desempeñar ciertos cargos y oficios en el sistema social, quedaron acomodados en un estrato inferior al de los europeos. El mismo criterio aún más radical se aplicó a los esclavos y libertos de color.

Estos últimos se vieron también limitados en sus derechos por leyes que, dictadas desde las metrópolis o emanadas desde los gobiernos locales, impidieron su igualdad con la población blanca, quedando al mismo nivel social que el de los «cristianos nuevos», es decir, aquellos que no podían demostrar su «pureza de sangre». La Iglesia no se mostró más generosa ni con los esclavos ni con sus des-

10. Libertad otorgada por el dueño del esclavo, bajo determinadas condiciones (N.d.l.R.).

cendientes; les negó tanto el sacerdocio y el ingreso a órdenes religiosas, como el desempeño de altos cargos públicos. Ni siquiera cuando fueron libres las personas de color tuvieron derecho a una educación universitaria y, por consiguiente, tampoco pudieron ejercer profesiones liberales; las mujeres de color, aun cuando fueran libres, tenían prohibido el uso de joyas y vestidos que sólo las blancas podían ostentar. Las limitaciones fueron más lejos y abarcaron algunos oficios especializados, relacionados con la posibilidad de ascenso social. Todo lo cual no era sino expresión, tanto en leyes como en costumbres, del racismo imperante en las sociedades rígidamente estratificadas; aun siendo libres, los negros y los mulatos conformaban las castas más bajas en el sistema que preservaba los privilegios de los blancos, al limitar a los libres de color la acumulación de riquezas o la remuneración de su capacidad y habilidad en el trabajo, lo cual les impedía a la vez alcanzar la movilidad ocupacional.

Pero el racismo no era privativo de las colonias iberoamericanas. Este lastre pesó sobre todas las poblaciones de color en toda América. No obstante, las restricciones a la libertad de los antiguos esclavos estaban condicionadas por las formas en que se aplicó la manumisión y el grado de libertad que alcanzaba el liberto dentro de determinado orden económico y social. Parece ser que, en todas las colonias, la manumisión se otorgó en un principio de manera más o menos frecuente; muchos amos recompensaban la lealtad de sus esclavos liberándolos; también era una forma de reconocer a sus hijos. Las prácticas de compra de libertad y coartación fueron también establecidas desde épocas tempranas del período colonial; en la manumisión el esclavo compraba su libertad o ésta era pagada por otros; en el caso de la coartación el esclavo concertaba con el amo el precio de su rescate, entregando lo ganado hasta el momento en que saldaba la última cuota. Estas formas tradicionales de manumisión y coartación se mantuvieron en las colonias ibéricas; el número de libertos aumentó al acrecentarse la práctica de la manumisión.

A pesar de la legislación restrictiva en relación con los libertos, los blancos temían que sus privilegios peligraran; ante el temor creciente que suscitaba el aumento de los libres de color, en algunas colonias la práctica de la manumisión fue combatida. En Norteamérica, se limitó a tal grado que casi llegó a prohibirse. En cambio, los regímenes ibéricos legitimaron la compra de la propia libertad. Esto explica que, en las colonias donde la manumisión fue atacada, el número de libertos fuera reducido, en tanto que en las colonias ibéricas alcanzaran cifras mayores.

La existencia de un número importante de negros y mulatos libres puso en duda la eficacia de la esclavitud. En las Antillas francesas, sólo un sector reducido de gentes de color alcanzó el poder suficiente como para amenazar el dominio de la clase blanca. Esto se debía al hecho de que mientras los libertos de otras regiones tenían que insertarse en los estratos sociales más bajos, en las posesiones francesas, una vez libres, se convertían en plantadores y al prosperar

competían con los grupos privilegiados de blancos que pugnaban por conservar sus privilegios.

En términos generales, la coartación dio libertad a los negros bozales; la manumisión, en cambio, concedida por el amo favoreció sobre todo a criollos y mulatos. Esta práctica, concedida gratuitamente por el amo, fomentó el número de mujeres manumitidas, así como de pardos que eran más numerosos en la población de los libres de color; en cuanto a la compra de su libertad, las cifras de hombres y mujeres que lograron su coartación permite pensar que la población libre fue muy numerosa desde las primeras décadas de las colonias ibéricas.

Otra vía de manumisión fue la del bautismo cuando el amo reconocía a los hijos bastardos y bastaba su declaración para considerar libre al recién nacido. Al parecer, todo expósito fue considerado libre sin tener en cuenta su raza. Indudablemente, la manumisión se practicó con mayor frecuencia en las ciudades que en el campo y a este respecto hay que hacer dos consideraciones. Por una parte, el esclavo urbano tenía mayores posibilidades de conseguir, mediante compra, su libertad, sobre todo si estaba calificado. Por otra, el hecho de conocer un oficio aumentaba su precio, lo que a la vez hacía más difícil el pago. De cualquier manera, los esclavos urbanos elevaban con frecuencia recurso a los tribunales y conocían mejor sus derechos que los que permanecían bajo control estricto y aislamiento en obrajes, ingenios y plantaciones.

Todo esclavo liberado se incorporaba a la sociedad sin poseer ningún recurso; generalmente se le situaba en las capas más bajas donde las gentes de color tenían que empezar a competir por su ascensión social. También tenía el manumiso la terrible carga de trabajar para liberar a su familia, el cónyuge y los hijos. Cuando el negro estaba casado con una india, ésta podía liberarlo ya que sus hijos, por la libertad de vientre, nacían libres. Fue frecuente, en las Antillas francesas, la manumisión de los vástagos del blanco con la asignación, por parte de éste, de algunos recursos para comenzar su vida en libertad.

Parece ser que las tasas de natalidad entre los libres de color eran más altas que en el resto de la población debido, entre otras cosas, a la incorporación de las mujeres manumisas que renovaban la fertilidad de sus comunidades. Pero, al mismo tiempo, el índice de mortalidad entre libres de color, así como el de morbilidad, era muy alto, lo que se explica por las condiciones de pobreza extrema en que vivían una vez salidos de su condición de esclavitud.

Dado que el servicio militar era obligatorio para los libertos, éstos se alistaban en las compañías de morenos y pardos, numerosas en las colonias iberoamericanas, en función de que las coronas de España y Portugal no mantuvieron un ejército permanente en América; sólo algunos oficiales profesionales estaban al mando de las milicias. Cuando un soldado de color ascendía a oficial, tenían derecho a reclamar todos los beneficios concedidos a los blancos del mismo rango. Esto dio lugar a innumerables conflictos entre unidades militares de morenos y pardos y las tropas en donde los blancos combatían.

En el terreno religioso, los libres de color tenían algunas oportunidades para alcanzar ascenso social; por principio, bautizaban a sus hijos y los ponían bajo el amparo de padrinos de una clase superior, de quienes podían obtener favores y consideraciones. Con la institución del compadrazgo se establecía una relación moral entre ahijados y padrinos que aseguraba el progreso de los primeros. También la Iglesia alentó a los libres de color a reforzar sus lazos de unión en asociaciones fraternales de ayuda mutua, una de ellas, la cofradía, especie de hermandad religiosa en la que los clérigos ponían a los esclavos y libertos bajo la protección de algún santo de su devoción. Estas asociaciones tenían un carácter y una intención discriminatorias, ya que su propósito era mantener la separación entre blancos y otras castas inferiores. Por otro lado, ofrecían un espacio social y religioso que les daba al menos una identidad y la seguridad de pertenecer a una comunidad: «Nunca faltaron hermandades de este tipo en ninguna ciudad o pueblo donde hubiera una población numerosa de negros y mulatos, libres o esclavos. En los centros urbanos más importantes solía haber varias; y muchas admitían también a esclavos. Éstas sirvieron, por consiguiente, para mantener los vínculos entre los que ya eran libres y los que no lo eran y para contrarrestar el antagonismo que, inevitablemente, existió entre quienes estaban comprometidos con el *statu quo* y quienes no podían dejar de oponérseles.»[11]

Se puede decir, en consecuencia, que si bien la organización social del negro, destruido su sistema de parentesco fundamentado en el linaje africano, dejó de regir las relaciones entre africanos y sus descendientes, las cofradías vinieron a darle la cohesión e identidad tan necesarias en la vida comunitaria.

La servidumbre doméstica y algunos oficios brindaron al esclavo viejo, la posibilidad de empleo, en general el servicio doméstico, el comercio ambulante y los trabajos en los muelles de los puertos no eran fuertemente disputados por los blancos de las ciudades. En el campo, una vez conseguida su libertad, los negros y mulatos se incorporaron a la vida rural como campesinos libres, aun cuando tuvieron que ser ocupantes ilegales de la tierra por carecer de títulos de propiedad. El aprovisionamiento de algunos centros urbanos se satisfacía con el excedente de estas comunidades campesinas de gentes de color.

Fue así como los antiguos esclavos, ya liberados, rechazados y combatidos en feroz competencia por los blancos, se incorporaron y crecieron multiplicándose en el seno de los regímenes esclavistas que los habían procreado: «Pelearon encarnizadamente, alguna vez con éxito, por su derecho a la movilidad social y económica y a una ciudadanía plena. Ésta, la más difícil de las luchas, se prolongaría por largo tiempo aun después de extinguida la esclavitud. El combate incesante de los libertos por su aceptación serviría, a la hora de la abolición, para allanar en alguna medida la entrada de africanos y afroamericanos en la sociedad de los libres.»[12]

11. M. S. Klein, *op. cit.,* p. 149.
12. *Ibid.*, p. 154.

## Cultura

En el proceso de transculturación que se dio en América entre indios, europeos y africanos, las tres culturas originales fueron modificadas en mayor o menor grado; los intercambios hicieron emerger una nueva realidad, producto de los elementos que la conformaron. Diversa y compleja, no fue la suma desordenada de rasgos de una y otra cultura, ni la incorporación indiscriminada de costumbres, lengua y otros productos culturales. Fue un proceso en el cual se tejieron los hilos del mestizaje que conducían a cada matriz original. Al principio del proceso se da una cultura de tránsito en la que están activas las tres raíces, se expresan a través de los nuevos modos de saber y de sentir (representaciones colectivas), en un sistema también nuevo, en donde la cultura como un todo, economía, sociedad y conocimientos, dio sentido a una nueva civilización.

Los hombres y mujeres que los negreros capturaron y que después viajaron en los buques como esclavos para ser vendidos como simple mercancía eran miembros de sociedades avanzadas –de civilizaciones desarrolladas pero de poder militar inferior al europeo– sin bagaje material, sólo sus dioses, sus creencias y los conocimientos adquiridos en sus sociedades de origen. Desde el comienzo de su vida como esclavos, opusieron fuerte resistencia, no sólo al régimen de trabajo forzado, sino a los valores y religiones que el sistema esclavista les impuso, destruyendo su patrimonio, sus linajes y sus costumbres. A esta destrucción, sobrevivió parte de su cultura espiritual teniendo como pilar su tradición religiosa.

No debe asombrarnos que en América subsistan muchos rasgos de africanía, pero no se puede pretender que éstos se hayan conservado hasta tal punto que se les pueda aislar del entorno en el que se encuentran insertos. El patrimonio africano se mantiene sobre todo en las formas intangibles de la cultura que, a pesar de la acción destructora de la esclavitud, se expresa en nuestra idiosincrasia, donde residen la vitalidad y la creatividad del negro. En la fase de inicio de su vida en tierras extrañas, el bozal sufrió la dispersión de su familia, rompiéndose así la unidad de los linajes; la urgencia sexual inevitable le impuso la unión con otros hombres y mujeres extraños, con lo que en su descendencia se perdió otra parte de su patrimonio. Desaparecieron también sus normas de vida, su lengua y sus costumbres al ser sustituidas por las del amo. Pero al mismo tiempo que el esclavo era forzado a asimilar la cultura de su dueño, éste lo segregaba y le negaba la integración. Para poder sobrevivir en este abismo social, el negro recurrió al legado de sus ancestros y se refugió en el mestizaje. Con las retenciones de africanía logró forjar una cultura esclava, en parte africana, en parte europea, en parte india. Este mestizaje cultural que se produjo en toda América tuvo en algunas regiones predominancia africana, en otras fue la matriz india la que dominó, y en todas el elemento europeo aparece con signos de sojuzgamiento. Pero en ningún caso se puede hablar de ausencia

de cultura o de su desintegración. Las que se llaman culturas negras, son también mestizas. Afroamérica es el conjunto de pueblos integrados a lo largo del proceso colonial. En toda manifestación afroamericana los elementos de africanía se abren paso entre los de origen indio o europeo; otro tanto se puede decir cuando se habla de cultura indomestiza o euroamericana; se trata de la misma cultura, sólo que en algunos casos se destaca lo africano, en otros domina el ingrediente europeo, y en otros emerge la raíz india; pero siempre hay que partir de un hecho que es definitivo: América fue el crisol en el que se fundieron de diversas maneras las tres raíces del continente.

Las relaciones interétnicas que se dieron en las diferentes regiones del Nuevo Mundo entre europeos, indios y africanos, y entre los descendientes de estos tres núcleos básicos, tuvieron diversos marcos morales, religiosos y legales que actuaron en los tres sectores. La imagen del esclavo y del negro en su conjunto, así como las posibilidades de manumisión, apelación ante los tribunales, casamiento, etc., fueron diferentes, según la época y las circunstancias concretas de cada colonia. Todo ello determinó su integración dispar en las sociedades respectivas una vez conquistada su libertad; integración de la que dependía también el futuro inmediato del ex esclavo y su incorporación a la comunidad en la que pudiera poner en juego sus dotes y su talento. De todo esto se derivaron, necesariamente, las formas de interculturación, las formas de sobrevivencias culturales y los distintos sincretismos. En estos procesos la vitalidad y fortaleza de los sistemas africanos resistieron a la depersonalización y cosificación a que estuvieron sometidos.

Puede decirse que los productos de un proceso de sincretismo gestado desde los primeros años de la esclavitud tienen lugar y se concretan cuando los pueblos americanos dejan de ser colonias dependientes de Europa. En lo político, lo ideológico y lo cultural, en los movimientos de independencia, los hombres de color tuvieron amplia participación; haciendo suya la causa, incluyeron en ella sus reivindicaciones. La libertad era reclamada en los palenques, quilombos, mocambos y otros reductos donde los esclavos tempranamente se rebelaron contra la esclavitud. Salidos ya de la situación colonial, los aportes africanos a la cultura americana, tras el proceso de transculturación, hallan su cabal expresión en la música, el baile, la religión y otras formas de cultura popular adaptadas como propias en las culturas nacionales.

Haciendo un alto en la vida de los esclavos cimarrones, en cuyas comunidades puede suponerse que se conservaron pautas de africanía, hay que considerar que esta posibilidad se limita a las colectividades organizadas en época temprana por africanos que no habían pasado por la total deculturación y conservaban vigentes su lengua y sus sistemas de control social y militar, su religión y sus rituales. Es decir, eran esclavos que no habían sido aculturados en los valores de los europeos. Esta perspectiva de conservación cultural no pudo ser la misma en los enclaves de cimarrones criollos ya nacidos en América, quienes habían

pasado por el proceso de cristianización y aculturación desde su nacimiento, careciendo en cambio de referencias culturales africanas, e incapaces, por lo tanto, de reproducirlas. A este respecto, uno de los autores más prestigiados, Roger Bastide, dice: «A muchas de estas bandas les era, pues, imposible, debido a su heterogeneidad étnica, pretender dar continuidad a las técnicas africanas o reconstruir, para su uso, las instituciones de sus antepasados; tenían sus participantes que adaptarse a un medio nuevo y descubrir modos inéditos de subsistencia o de organización y así aparecieron nuevas civilizaciones que sin duda eran negras, pero que no eran realmente africanas.»[13]

Los negros nacidos en el Nuevo Mundo conservaron, en la tradición oral, las huellas de su poderosa africanía, reorganizadas en un nuevo sistema sincrético y sirviéndose de él como medio de cohesión y de unidad en torno al cual se agrupaban para vivir en comunidad. A veces estas comunidades crecieron hasta constituirse en verdaderos estados libres e independientes. La fuerza de los ejércitos coloniales para combatirlos y las consecuencias de estos enfrentamientos son parte de nuestra historia en la lucha por la libertad. Además de la resistencia al trabajo forzado, el cimarronaje representa la resistencia cultural que tuvo como base la identidad étnica (africana), pero concertó la coexistencia con la indígena, sin que ésta implicara la total asimilación de un grupo a otro; en el proceso de interculturación aparecieron normas y pautas a manera de síntesis. Esta «cultura cimarrona» como modelo de la fusión de elementos culturales y formas de vida originados por el proceso sincrético debe subrayarse, pues ninguna comunidad quedó incomunicada; se sabe que muchas de ellas mantuvieron relaciones comerciales y estuvieron en permanente contacto con el resto de la población colonial de la cual recibieron influencias. De esta manera se explica que en el cimarronaje se hayan conservado, tanto los antiguos rasgos culturales africanos, como los derivados del régimen esclavista de los siglos coloniales, ambos desaparecidos en los tiempos actuales.

El folclore afroamericano aparece hoy en día en tres niveles ampliamente reconocibles por sus características. El primero de ellos es el folclore africano que se ha conservado fundamentalmente en las supervivencias religiosas presentes en todo el continente. Las más importantes, convertidas en religiones y practicadas por las masas afroamericanas, se han incorporado a la sociedad «no negra»: la santería, el vudú, el candomblé, la umbanda y la macumba. La religión no se limitó a prácticas rituales convencionales, sino que abarcó formas de conducta y prácticas cotidianas que constituyeron un código moral en la vida de sus adeptos, brindándoles la alternativa mística en los momentos de crisis, sirviendo de paliativo en los momentos de mayor dificultad; pero sobre todo, sirviendo de punto de unión y de fundamento de identidad. Esta fuente tradicional, que se mantiene por transmisión de generación en generación, se

13. R. Bastide, *Las Américas negras*, México, 1967, p. 51.

reforzaba en el pasado, con el trafico naviero que mantuvo, los lazos de unión entre los negros de América y los de África.

El segundo nivel de folclore afroamericano es el que Bastide ha llamado folclore «criollo». Se origina en América como resultado de las relaciones de esclavos y amos, de los sentimientos de unos hacia otros y de la simbiosis de ciertas tradiciones. En este folclore las formas mantienen su africanía pero los contenidos ya incluyen la nueva realidad del esclavo: la plantación, la sumisión forzada, el dolor, la ruptura. A este folclore corresponden también las creaciones espontáneas de bailes, relatos, etc. A diferencia del primero, que es heredado, este folclore se encuentra en toda América y forma ya parte de las culturas nacionales.

El tercer nivel de folclore, el «artificial», es dominio del sector mayoritario. El mismo Bastide explica así su nacimiento: « ... éste consistía en hacer primero una selección entre los bailes negros, eliminando, por ejemplo, los de carácter sexual, y conservando las danzas pírricas; tomar como punto de arranque del nuevo teatro negro las tradiciones africanas de las monarquías bantúes y de las embajadas entre reinos, aprovechar también la natural predilección de los negros por las procesiones, los vestidos de colores y la música, y conseguir poner así, mediante hábiles artilugios, todos estos rasgos culturales africanos al servicio de Dios y de la Santa Iglesia.»[14]

Como todo molde limitante y represivo, el folclore artificial fue rebasado, ampliamente primero, por la fuerza del folclore africano, que en el terreno religioso se impuso y mantuvo vigentes hasta nuestros días las religiones sincréticas; éstas cobijaron, eficazmente, la música y los bailes, el trance y la liturgia de las ceremonias. Fueron la muralla que defendió el patrimonio del negro criollo heredado de sus antepasados africanos. En las religiones sincréticas la palabra es la consigna de pase para las deidades africanas, el tambor en su lenguaje consagra el espacio ritual, legitima el baile, africaniza el entorno y permite que los hijos de África vuelvan, durante el transe, a la tierra de sus ancestros. El folclore artificial logró en otras áreas de la cultura crear un «negrismo» consumista que no solo alteró sino que desvirtuó las fuentes originales.

Para explicar todo esto debemos volver a las instituciones. La tendencia de los esclavos a agruparse en torno a sus «naciones», en las que individuos de una misma etnia organizaban juegos y bailes de entretenimiento, no fueron tolerados por el gobierno colonial sino que éste procedió a institucionalizarlos; era precioso controlar en todo momento la vida de los esclavos. También se pretendía incentivar la rivalidad entre «naciones» que habitaban en las ciudades, evitando la unión entre ellas para conjurar cualquier rebelión. Tales fueron las funciones de «gobiernos», «consejos» de los negros esclavos. Las prácticas

14. *Ibid.*, p. 169.

religiosas se celebraban sin mayor dificultad en las ciudades; los negros hacían sus rituales al amparo de la noche, a manera de culto a los santos católicos con los que disimulaban a las deidades africanas. Esto sucedía con la santería en Cuba, el vudú en Haití y el candomblé en Brasil.

Encontramos, pues, que la división en naciones, que tenía como propósito acentuar las rivalidades entre los negros, propició en cambio tanto la conservación de los idiomas africanos, como la de sus creencias y tradiciones. «Para nosotros, éste es el hecho fundamental. El hecho de que todas estas instituciones, al agrupar a los oriundos de un mismo país en un espíritu de estrecha solidaridad, han permitido la transmisión de las civilizaciones africanas en el continente americano, y que la dispersión de estas civilizaciones ha coincidido con la destrucción de estas instituciones.»[15]

Esta dispersión se produce cuando el poder colonial descubre que las manifestaciones colectivas de los negros reproducían en gran medida las de ciertas organizaciones políticas africanas y que además en su interior se fraguaban rebeliones y evasiones de esclavos. Cuando se suprimen las celebraciones a que acostumbraban estos grupos, algunas ya habían rebasado los límites étnicos y se habían convertido en patrimonio de la sociedad global, tal es el caso del carnaval que se celebra hasta nuestros días en todo el hemisferio. Incluso en Brasil todavía se conservan algunas «naciones» y sectas religiosas que conservan los nombres de sus etnias de origen al abrigo de las famosas escuelas de samba.

Los africanos no trajeron al Nuevo Mundo ningún tipo de escritura, no porque no lo hayan tenido; de hecho, en África, aparecen en varios pueblos al sur del Sahara, pero éstos fueron utilizados en extensiones reducidas y no tuvieron difusión. Se piensa que al no tener materiales de larga conservación como el papiro, el sistema de transmisión oral que le da un valor excepcional a la palabra, y que tiene un poder más duradero que cualquier material escrito, fue adoptado para preservar la tradición. Al lado de la oralidad, desarrollaron un lenguaje único insustituible, un lenguaje original que en África alcanzó niveles extraordinarios, un lenguaje que como medio de comunicación fue para ellos mucho más eficaz y superior a la escritura: este fue el lenguaje del tambor. Janheinz Jahn explica: «Si ampliamos el concepto de escritura un poco más de lo que está contenido en la palabra derivada de 'escribir' y, siguiendo la costumbre europea de entender el concepto, no a partir de la manera sino a partir de su finalidad, definimos la escritura como 'producción de signos utilizados por el hombre para comunicar con sus semejantes', nos encontramos con que el lenguaje del tambor es una 'escritura'. Vista desde este ángulo, la cultura africana, por lo tanto, no es una cultura ágrafa. Tanto la cultura occidental como la africana poseían la escritura; aquélla, la escritura alfabética; ésta la escritura del tambor.»[16]

15. *Ibid.*, p. 91.
16. J. Jahn (1963), p. 260-261.

La mayoría de las culturas afroamericanas conservó el uso del tambor, tanto en los cultos religiosos como en las celebraciones de carácter profano. Sólo en las colonias inglesas de Norteamérica fue prohibido su uso. Los evangelizados en el protestantismo inglés reemplazaron la percusión marcando el ritmo con pies y manos durante el servicio religioso. Más tarde, con la incorporación de los tambores y la creatividad musical produjeron diversos géneros populares que caracterizan la cultura de norteamérica.

Conviene evocar una última institución que permitió a la mujer africana extender su maternidad a los hijos de sus amos; José Luciano Franco se refiere en estos términos: «La mujer negra, a la edad madura, se convertirá en aya y ama, en gobernanta de la familia y educadora de los niños... Se le delegan todos los poderes del ama en la conducción de la casa; se verá encargada de implantar la disciplina entre los domésticos, darles una enseñanza religiosa, a ellos y a los niños, erigiéndose, finalmente, en matrona honrada y respetada por todo el mundo.»[17]

De modo tal que, incluso en esta forma de esclavitud, tenemos una deuda de gratitud con nuestra madre África, como diría Basil Davidson.

## Bibliografía

BASTIDE, R. 1972. *Las Américas negras*. México, Alianza Editorial.

CASTAÑÓN, G. 1990. *Asimilación e integración de los africanos en la Nueva España durante los siglos XVI y XVII*. México. (Tesis de Maestría, UNAM FF02.1991.)

FRANCO, J. L. 1968. *La presencia negra en el Nuevo Mundo*. La Habana, Casa de las Américas.

FRANCO, J. L., *et al.* 1970. «Facetas del esclavo africano». En: *Introducción a la cultura africana en América Latina*. París, Ediciones UNESCO.

JAHN, J. 1963. *Las culturas neoafricanas*. México, Fondo de Cultura Económica.

KLEIN, H. S. 1986. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Alianza Editorial.

MELLAFE, R. 1973. *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. México, SEP 701.

VILA VILAR, E. 1977. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla, Bruguera Edición.

17. J. L. Franco (1968), p. 14.

# 5. La trata negrera y la cooperación internacional

# Por una pedagogía de la historia de la trata de esclavos

Jean-Michel Deveau

Antes de incluir en los programas escolares el estudio de la trata de esclavos como una etapa inevitable, es necesario contestar a algunos interrogantes: ¿Debemos enseñar las páginas más lastimosas de la historia de la humanidad aun a riesgo de desesperar a las generaciones jóvenes? Todo depende de la finalidad que se persiga...

Si se pretende poner los cimientos para una cooperación intercontinental basada en un claro conocimiento del pasado, en una verdad ocultada hasta hoy, para que los que tienen que construir el mundo emprendan, con pleno conocimiento de causa, una acción generosa, entonces se impone el estudio de esta deportación.

Pero es evidente que la Europa que conserva la memoria escrita en el secreto de sus archivos no puede escribir estas páginas ella sola. África, rica en memoria oral y en yacimientos arqueológicos, posee la otra mitad de la información. Sólo se podrá enseñar la realidad si los docentes de ambos continentes se ponen de acuerdo.

Estas páginas son un llamamiento para poner las bases de un diálogo y, de acuerdo con esta finalidad, no pretenden nada más que reunir a las partes. En ningún caso pretenden ser un modelo. Simplemente, como punto de partida para la discusión, se relatan los proyectos llevados a cabo en La Rochelle, segundo puerto negrero francés: esto es lo que saben los escolares franceses, así es como un francés concibe hoy su enseñanza.

En realidad, no es más que el fruto de una experiencia limitada en el tiempo y en el espacio, pero que espera enriquecerse o transformarse en cuanto haya comenzado el diálogo. Nada sería peor que pretender ofrecer un modelo, un estereotipo, aunque sea pedagógico.

# Objetivos

## Aislar el fenómeno de la trata de esclavos en su contexto

Por definición, la trata transatlántica o deportación de esclavos, es inseparable de la mayor parte de las civilizaciones esclavistas. Así pues, parece necesario ampliar el ámbito del fenómeno de la deportación para situarla en el marco de los intercambios transnacionales y de la estructura interna de las sociedades que vivieron de ella. La historia de los pueblos del Mediterráneo y del Medio Oriente, desde los tiempos más remotos, está jalonada por estos lamentables cortejos de víctimas arrancadas de su tierra para ser conducidas hacia un trabajo forzado, invocando como único derecho el de la fuerza: negros venidos de más allá del Sahara, inmortalizados por los egipcios y los romanos en sus monumentos, o eslavos que los griegos se procuraban en el lejano Cáucaso y cuyas letanías atravesaron también la Edad Media... El afán de conseguir mano de obra era insaciable entre los pueblos de la Antigüedad clásica, lo mismo que entre los árabes que les sucedieron al sur y al este del Mediterráneo.

Historiadores y juristas discuten sobre la condición de las víctimas. ¿Son ya esclavos o sólo son cautivos? La trata ¿distribuye hombres libres o bienes muebles ya propiedad de otro? El paso de una condición a otra ¿tiene lugar antes o después de la primera compra? Una cosa es segura: la mayor parte de ellos, nacidos libres, pasan a la esclavitud por no haber sido lo bastante fuertes ante el enemigo o ante el bandido que se dedica a la razia. Uno y otro creen que el vencido les pertenece y lo venderán o utilizarán como mejor les parezca, disponiendo incluso de un derecho de vida y muerte puesto que no hay ninguna ley que frene el poder de las armas. ¿Sutilezas de juristas? Menos de lo que parece, pues es una ocasión para hacer entender el paso de la situación de vacío legal, en el que el más fuerte puede hacer y deshacer a su antojo, a un estado de derecho en el que la víctima, una vez vendida, está estrictamente sujeta a una serie de leyes que tiene que respetar al pie de la letra, sin que se le haya pedido nunca su opinión.

La historia se relaciona con la educación cívica en los primeros pasos de la trata de esclavos incitando a meditar sobre el valor de las leyes.

De cualquier forma, el jurista deberá pasar a segundo plano para dejar a plena luz la inmensidad del drama: el de la víctima. El peso de las cadenas, el grito de los guardias, la violencia de los golpes disipan demasiado deprisa las últimas ilusiones del cautivo. Nunca más volverá a ver a su patria ni a los suyos. Sólo la muerte le librará de la esclavitud, lo que explica el deseo irreprimible de suicidio de todos los que subían al barco de los blancos.

Para enseñar la trata de esclavos, primero hay que hacer comprender esta desesperación, tratar de ponerse en la situación del deportado. Esto es demasiado pedir, pues el dolor no se comparte. Ahora bien, la pedagogía, por naturaleza, se dirige en primer lugar a la inteligencia y ésta sustituye a la sensibilidad, con lo que se corre el riesgo de desnaturalizar lo esencial de la monstruosa carga de desesperación que abate al individuo. Ante este ambicioso objetivo, se yergue, tenaz, la voluntad del historiador de hacer entender. Para ello, va aislando los problemas con miras a destacar la singularidad de tal cosa o tal otra. Así, empezará por asociar los elementos de la trata, hacia atrás, con los mecanismos que provocaron el fenómeno y, hacia adelante, con los que éste provocará a su vez. La trata de esclavos, muy compleja en sí misma, sólo se puede entender si se pone en relación con todas las circunstancias que coinciden en Europa en la agricultura, la artesanía y la industria para hacer posible el viaje y, en África, para reunir a los esclavos. Después, habrá que tener en cuenta las coyunturas americanas que actúan como una bomba aspiradora para estimular o aminorar el ritmo de los viajes. Presentar los viajes de la trata sin integrarlos en el sistema mundial sería tan inútil como explicar la circulación sanguínea sin decir nada del cuerpo al que da vida. Sin embargo, la trata transatlántica funciona con una lógica propia cuya singularidad hay que aislar en el tiempo y en el espacio. La trata atlántica es radicalmente distinta de la trata transahariana, de la del Mar Negro y de la del Mediterráneo. La trata de los siglos XVII y XVIII, legal y tributaria de técnicas marítimas determinadas, no puede confundirse en ningún caso con la del siglo XIX, prohibida por la ley y beneficiándose de los nuevos modelos de barcos. Tampoco estas dos tratas atlánticas se pueden comparar con la que deporta a los chinos hacia América a través del Pacífico o a los melanesios hacia Australia en la segunda mitad del siglo XIX.

Como las características del mismo drama fluctúan a la vez en el espacio y en el tiempo, obligan al docente a fijarlas en un espacio y en un momento determinados, aunque es solamente la continuidad lo que da un sentido al proceso económico. La pedagogía tiene que pagar este precio. Aun a riesgo de sembrar la confusión, será necesario emplear algunos artificios reductores antes de juntar las piezas del rompecabezas. Después de esto, se abordará la segunda mitad del recorrido, pues la fotografía no es más que un instante que se fija, pero lo esencial es el movimiento. Así pues, faltará por explicar las trayectorias de los elementos que se entrecruzan. El acontecimiento es sólo un punto de impacto inmediatamente tragado por el tiempo y el espacio para dar lugar a otro igualmente efímero.

Esta es, sin duda, la primera y mayor dificultad para explicar una historia que juega con los siglos igual que con los océanos.

## Poner el pasado al servicio de las urgencias contemporáneas

### *Denunciar una trata y una esclavitud que siguen sin desaparecer*

Si el conocimiento de la historia en general contribuye a entender mejor los fenómenos contemporáneos, el de la historia de la trata es absolutamente necesario debido a los rebrotes del fenómeno que no dejan de producirse. La prensa internacional relata periódicamente los dramas denunciados o no por las Naciones Unidas o por las organizaciones humanitarias no gubernamentales. Las últimas aboliciones de la esclavitud datan del decenio de 1970-1980, pues Mauritania fue la última en 1980. Y además, todos sabemos el abismo que separa la situación legal de la situación real.

Pero el escándalo no reside tanto en las supervivencias clandestinas que pueden perdurar en algún sitio en antiguos países esclavistas, como en el resurgir de esta práctica en el seno de capitales como París o Londres. A lo largo de estos últimos veinte años, se han denunciado en el periódico *Le Monde* casos de trata de esclavos, igual en todos los aspectos a la del siglo XVIII, en el Sudán. Las deportaciones de mano de obra continúan su flujo desde la China hacia Arabia, desde África y Turquía hacia Europa (por citar sólo los casos más conocidos) en una clandestinidad sórdida en la que los individuos no son mejor tratados que sus predecesores en las travesías atlánticas. Las ventas de niños en Extremo Oriente alimentan los lupanares de todas clases y el trabajo forzado de los niños de América Latina aumenta las fortunas de unos patrones criminales.

Este menosprecio generalizado hacia el individuo, en pleno siglo XX, ha provocado ya las denuncias airadas de la UNESCO. Los centros escolares, los clubs de la UNESCO, o las clases de educación cívica, han reaccionado igual. Sin embargo, en los programas escolares, todavía no se establece la relación entre el escándalo de la Antigüedad y el de nuestros días. Es hora ya de acabar con las verdades a medias que proliferan en la historia del trabajo y en la historia de las relaciones intercontinentales.

### *Romper la ley del silencio*

El manto de silencio que ahoga la historiografía de la trata de esclavos desde el siglo XIX, apenas está empezando a romperse. Tanto en Europa como en África se evita este tema. En los manuales escolares se aborda con reticencia y se siguen ofreciendo unos clichés desgastados, ignorando los hallazgos recientes de las últimas investigaciones.

En la raíz del tabú están los complejos, las falsas culpabilizaciones, la vergüenza de enfrentarse a un pasado todavía tan reciente y, por debajo de todo

ello, el afán de ocultar los preludios de dramas o enfrentamientos racistas contemporáneos.

No hace más de veinte años que los europeos han empezado a abordar científicamente el estudio de la trata de esclavos y apenas hay especialistas.

Francia apenas puede aportar más que una decena de tesis doctorales sobre el tema y dos o tres más en vías de ejecución. El balance es muy pobre. En 1992, por primera vez, tuvo lugar en Nantes una exposición sobre el tema. Como símbolo del cambio de mentalidad, no es indiferente que el primer puerto negrero francés haya tenido por fin una iniciativa semejante. Ya el título mismo «Eslabones de la memoria» da a entender que se asume un pasado que permanecía hasta ahora en el mutismo más hermético. Burdeos sigue sin decir nada de este mismo pasado y La Rochelle finge desde hace poco haberse dado cuenta de que ocupa el segundo puesto en el palmarés de los puertos negreros.

Podríamos alargar a voluntad la lista de los silencios y, sin mayores dificultades, nos encontraríamos en Gran Bretaña, tan orgullosa sin embargo de haber sido el origen de la abolición. Seguramente se olvida de que en el siglo XVIII sus armadores batían el récord mundial de todo tipo de travesías entre África y América. Pocas publicaciones sobre Liverpool, primer puerto mundial; un vago folleto de treinta y cinco páginas sobre Bristol, el segundo puerto británico. No se puede decir que ha tardado mucho en darse la absolución.

La amnesia afecta también a los holandeses, a los portugueses y a los daneses, como si Europa se asustara ante la idea de tener que rendir cuentas sobre los hechos y gestos de unos antepasados desaparecidos desde hace dos siglos.

Pero el malestar no se limita a esto. Los franceses, en particular, se enredan en las contradicciones de una historia que prolonga la trata esclavista, mientras que su nación proclama a los cuatro vientos que actúa únicamente de acuerdo con los principios de la Declaración de los Derechos Humanos. A este desfase hay que añadir la tragedia de la segunda guerra mundial en la que surge la sospecha de una colaboración cómplice con las deportaciones nazis. Por último, para rematar el enredo de complejos, todo termina por empantanarse en las guerras coloniales. En lugar de elaborar unos programas que expliquen claramente el pasado, se esquiva, se elude, y, por último se pasa de largo sobre el fenómeno. Pero como nadie lo ignora de verdad, el alumno recibe estas verdades a medias como una enfermedad vergonzosa, que forma parte del patrimonio nacional.

Cuando pasamos a África, el silencio es parecido. Toda la historia de este continente mártir está por ser escrita. La historiografía africana, dado que África ha sido considerada como carente de pasado interesante durante casi todo el período colonial, apenas ha avanzado hasta los años 60. Desde entonces, los arqueólogos están poniendo al día etapas enteras de una historia que las fuentes orales deberán aclarar el día en que la recolección de datos esté más avanzada. Los historiadores africanos, pese a su eficaz trabajo, todavía no han tenido tiempo de llegar a conclusiones suficientes para esbozar la historia interior de las

tratas esclavistas. En primer lugar, se han tenido que liberar de todos los impedimentos afectivos y de todos los complejos legados por la colonización. En la actualidad, esto ya está hecho y desde hace un decenio, esta joven escuela histórica reconoce que el continente tiene una gran parte de responsabilidad, aunque esto no esté admitido universalmente. El campo que se abre para la investigación es inmenso.

¿Qué decir de América, donde el problema racial está siempre latente y amenazando con inflamar las relaciones interétnicas? Es una historia en presente en la que la verdad no siempre es compatible con las vivencias afectivas, ni siquiera con una coexistencia pacífica. Por tanto, no hay que extrañarse si también allí los estudios más recientes hacen más referencia al período de la abolición que al de la deportación.

De este modo, cada uno orienta la historia o la calla según sus intereses del momento, según sus propias neurosis o, lo que es peor, según los intereses de los poderes políticos, propensos a manipular el pasado para ponerlo a su servicio. ¿Qué tiene que hacer el maestro? ¿Cómo enseñar cuando la materia suscita tantas reservas y, a veces, incluso desaparece tras los muros de la ignorancia? En estas condiciones no hay que extrañarse si se repiten incansablemente los mismos clichés, tan desgastados como inexactos. Es urgente que todos los que tienen una responsabilidad en la educación dispongan de elementos de juicio claros y conocimientos profundos y exijan que la trata de esclavos se incluya en los programas escolares como uno de los capítulos más importantes de la historia de la humanidad. Desde esta perspectiva sería muy conveniente una ayuda mutua internacional.

### *Acercar las civilizaciones*

La trata de esclavos, aunque violenta por naturaleza, constituye uno de los momentos en que la historia pone en contacto a unos continentes que entran en una era de interdependencia. En cualquier modalidad, los períodos de contacto son instantes privilegiados para hacer percibir lo extranjero a un alumno, para enseñarle cómo la mirada de unos y otros puede transformar la realidad. Los programas escolares europeos, sobre todo los franceses, sólo abordan el estudio de África de manera muy superficial. La trata de esclavos podría ser una oportunidad de presentar las condiciones naturales y climáticas del continente y la adaptación a ellas de lo cotidiano, los esquemas de las grandes corrientes filosóficas y religiosas y la evolución de los sistemas políticos. Esta forma de acercarse a una realidad radicalmente diferente de la vivencia del niño europeo daría la oportunidad de plantear la cuestión del porqué, lo que incitaría a entender en vez de juzgar.

En el momento en que en Occidente se desmoronan los sistemas y las ideologías, los alumnos de todas las edades percibirán estas diferencias con una

mayor tolerancia que sus predecesores, sin duda más aferrados a sus seguridades. Además, para un occidental, saturado de tecnología, no es malo enfrentarse con realidades espirituales y artísticas diferentes.

El estudio de la trata pone de manifiesto la interdependencia de un sistema mundial a escala de tres continentes en el que se diluyen las responsabilidades de cada uno. La finalidad pedagógica no será ni ocultarlas ni denunciarlas en un tribunal de opinión, sino hacer entender cómo se han podido ejercer en detrimento del derecho humano y mostrar que hay circunstancias propicias para la exacerbación de todas las maldades. Esto es lo más importante de la enseñanza que forja al ciudadano, es decir, la que conforma a la sociedad para evitar que caiga en el crimen. Una revisión de este tipo requiere no tanto buenos sentimientos como la colaboración de los investigadores y de los docentes para establecer y hacer comprender la verdad, más allá de las diferencias de civilización.

## Inventario de los contenidos que hay que definir y de los clichés que hay que revisar

### El sistema mundial

Se trata de definir la interdependencia de los tres continentes en beneficio de uno solo, pues Europa, punto de partida y de llegada, moviliza conscientemente las riquezas de África y de América.

La primera fase es un transporte de mano de obra destinada a proporcionar un trabajo gratuito. Todo se organiza de manera que Europa sólo tenga que financiar el alimento estrictamente necesario para la supervivencia del esclavo. Para ello habrá que pasar por una fase de genocidio de la población americana y sustituirla por otra población totalmente sometida gracias a la deportación a miles de kilómetros. Las víctimas, privadas de toda esperanza de retorno y sin posibilidades de organizarse, no tenían ninguna oportunidad de escapar a su situación, pues el uso de la fuerza (el Código Negro por ejemplo estipulaba los grados de violencia) iba acompañado de condicionamientos psicológicos. Para llevar a cabo sus propósitos, Occidente dio un nuevo impulso a la esclavitud en el momento en que ésta tendía a retroceder.

El interés pedagógico de nuestro análisis es hacer captar el concepto de despersonalización que permite manejar a un individuo sin dejarle la posibilidad de reaccionar.

El trabajo que se exigía estaba destinado a producir exclusivamente artículos de lujo: café, azúcar, algodón, especias, etc., de los que Europa hubiera podido prescindir perfectamente. Un enfoque interdisciplinario pondrá de manifiesto, a través de la geografía física, la botánica e incluso la agronomía, la necesidad de

controlar la zona intertropical. A partir de aquí se establecerán las relaciones entre lógica de producción y colonización, lo que a su vez pone en relación el consumo y el sistema político.

La elección de América como zona de colonización es un tema que debería aclararse a la luz del pensamiento de los siglos XVII y XVIII. ¿Por qué renunciaron los europeos a África? Para responder a esta pregunta se requieren investigaciones profundas sobre los contactos entre europeos y africanos, tema del que todavía se sabe muy poco.

La organización política del continente africano, que todavía hay que precisar en muchos puntos, es probablemente lo que hizo desistir a los europeos de todo intento de penetración. Esto remite al discurso europeo que finge ignorarlo. Los viajeros y los negreros hablan de «jefes» y de «reyezuelos», repitiendo este cliché hasta nuestros días. ¿Acaso pensaban los blancos quedar bien y disimular sus temores caricaturizando al adversario potencial?

También la medicina debería precisar el concepto de «fiebres» que parecían atacar a los negreros. ¿Hubo efectivamente una incapacidad del blanco para adaptarse al clima del continente o bien fue víctima de un terror que le inhibió hasta el punto de hacerle caer en perturbaciones psicosomáticas?

En los siglos XVII y XVIII los blancos se forjaron unas representaciones mentales de África y de América que condicionaron sus comportamientos.

Hay muchas preguntas en el aire: ¿por qué Cristóbal Colón al descubrir América la describe como el paraíso terrenal al fin hallado? ¿Por qué todos los que le siguen la consideran del mismo modo? ¿Por qué se ha hablado tan poco de África (ver el escaso número de obras publicadas sobre este tema)? Por qué se suele presentar a África como el polo opuesto de América y, por lo tanto, como una especie de infierno? No tienen estas percepciones algo en común con las que se tuvieron en el siglo XVII sobre China y Oceanía?

El pedagogo señalará la fuerza de un discurso que consistió en justificar una política imperialista y colonial cuyo primer acto fue apropiarse del mundo por medio de las palabras.

El mismo trabajo hay que hacer en lo referente a la visión que el africano tiene de los blancos. Sobre esta cuestión, algunos documentos iconográficos son especialmente significativos (telas bordadas de Benin, efigies de buques, de áncoras o de fusiles, adoptadas para la decoración arquitectónica o emblemática por los soberanos de Abomey). Todavía quedan por explotar las fuentes orales sobre el tema, probablemente muy ricas y sería necesario que los servicios pedagógicos de África empezaran a publicar extractos accesibles para los alumnos de los distintos niveles de enseñanza.

Por último, el viaje triangular termina en las plantaciones americanas. ¿Qué rentabilidad tuvo el trabajo de los esclavos? ¿Cómo se adaptaron éstos a los métodos de cultivo y al universo de los blancos? Y también ¿cómo los rechazaron? ¿Qué cultura subterránea les permitió reestructurar su personalidad y vivir

en un infortunio sin la menor esperanza? ¿Qué lugar ocupó África en su universo mental?

Para contestar a todas estas preguntas no tenemos más que elementos muy superficiales. Por el contrario, para el estudio del sistema económico de la trata transatlántica, el terreno parece más seguro.

Todo se basaba en una serie de trueques. Esto permite elaborar la lista de las producciones europeas imprescindibles para el armamento de los buques. Los materiales de construcción y las mercancías embarcadas procedían de toda Europa. En este punto, es fácil señalar que una actividad industrial o comercial no es forzosamente neutral, sino que puede también implicar a sus actores en una complicidad que se suele reservar sólo para los puertos atlánticos.

En África, si bien se conoce más o menos el sistema de compra de los cautivos, se desconoce lo que pasó con las mercancías de la trata y la zona en la que los negreros indígenas las distribuían.

El análisis de la contabilidad de los armadores hasta la reventa de los esclavos en las Antillas es lo bastante conocido para ser presentado. Después, los demás pagos no han sido nunca totalmente aclarados. Una presentación ordenada de estos acontecimientos ayudaría a comprender que la realidad del beneficio no reposaba únicamente en el transporte de esclavos, sino en todo el conjunto del sistema caracterizado por el trabajo forzado y gratuito.

En el siglo XVIII ya se empiezan a plantear los problemas de mantener un sistema tan complejo. El peligro de las travesías de África a América, y viceversa, planteaba crudamente el problema en cifras: más del 10% de oficiales y marinos perdía la vida, un poco menos que el porcentaje de negros que estaba entre un 15-18%, pero el problema no afectaba a los ministerios.

Sin embargo, la sangría de marinos privaba de hombres a la Marina Real en tiempo de guerra. Por otra parte, garantizar la seguridad de las rutas atlánticas recargaba los presupuestos cuando hubiera sido más sencillo producir el azúcar o el café en África. Esta cuestión es de importancia capital y debe ser el punto de partida para la reflexión en el ámbito económico. Por último, la fuerza de la costumbre, el poder de los capitales invertidos y las redes establecidas tuvieron más peso que el humanismo y el destino de los esclavos.

## Viaje y técnica marítima

Un sistema mundial de este tipo es más fácil de entender partiendo de una cartografía apropiada. Algunos mapas de los vientos y corrientes muestran la lógica del circuito marítimo. Otros, centrados en Europa, indicando la procedencia de las mercancías o los sitios donde se contrataban los seguros, muestran la complicidad de todas las regiones de este continente, desde el Báltico al Mediterráneo.

Otros, reflejando las empresas de armamento e indicando sus redes comerciales y de negocios, atestiguan la existencia de un capitalismo negrero que se burla de las fronteras, al estilo de las multinacionales de finales del siglo XX.

De un estudio así, surge no solo la imagen del trayecto negrero sino también la de todos los que son imprescindibles para su realización. El mar aparece como el nexo inevitable de la vida de Europa, puesto que todo converge en él. Del océano nació en el siglo XVI la primera organización internacional del capital, sin la cual no hubiera podido existir el comercio triangular.

Una vez sentadas estas premisas, parece sensato analizar con precisión los datos técnicos y humanos de la vida marítima.

En primer lugar, los astilleros navales, pues representan el principal sector industrial de los siglos XVII y XVIII. La construcción del barco, la fabricación de las cuerdas y de las anclas introducen un universo técnico de carácter interdisciplinario que pone en relación la historia con la tecnología y con la física. Convendría insistir en los problemas de rozamiento y desgaste de las cuerdas, en la resistencia de la madera a la polilla, así como en los de la resistencia de los cascos a las tempestades. La colocación de unas placas de cobre también requiere explicación (descomposición de los clavos de hierro por electrólisis).

La colocación de las cuadernas, de las paredes del casco, la fabricación de los mástiles, el hermetismo de las cajas son otros tantos problemas complejos de los que darán una idea los grabados de la *Enciclopedia* de D'Alambert y Diderot.

Es importante señalar al alumno que de estas técnicas dependía el éxito o el fracaso de la expedición. Se puede emprender el mismo trabajo sobre los métodos de navegación y el estudio de los instrumentos marinos y de los mapas de la época.

Así la tecnología nos lleva al hombre. Surge todo un universo de obreros y marinos con sus costumbres, sus aprendizajes y sus conocimientos, que con demasiada frecuencia ha sido ignorado por los historiadores, aunque fue por la defensa de sus intereses por lo que se rechazó la abolición de la trata negrera en 1789-1790. La alternativa que se ofrecía era proseguir con la trata o mandar a esta población al desempleo. Vemos cómo el desvío por la técnica nos devuelve de lleno al núcleo del tema.

Inversamente, veremos los límites de la competencia de los marinos que no supieron resolver el problema de los fondos arenosos ni construir los barcos adecuados. Esta incompetencia técnica provocó una dependencia, pues los blancos tenían que recurrir a los piragüeros laptos, kroumen o chamas que podían hacerles chantaje, pero, no obstante, ésta era su solución preferida.

Los problemas de nutrición remiten a la biología. ¿Cómo conservar los alimentos durante más de un año (cereales, galletas, salazones, vinos, etc.)? ¿Cuáles eran en la época los valores nutritivos y las carencias susceptibles de producir el escorbuto? La conservación del agua nos remite a la fabricación de

toneles (era obligado llevar un tonelero en los buques negreros), y también al problema de su descomposición y al de las aguadas en la costa de África. Sería necesario también recordar el origen de los alimentos y evaluar el papel de la agricultura europea y de la africana en las ventas hechas a los negreros y a los blancos que pasaban temporadas en los puertos de las costas de África. A este respecto el problema se plantea de una manera nueva: ¿desestabilizó e incluso arruinó la trata transatlántica la agricultura africana o, por el contrario la estimuló? ¿Qué efecto tuvo en la economía de Fernando Po y en la isla Príncipe, donde casi todos los buques negreros hacían escala, pues sabían que allí encontrarían «refrescos»?

El período de la trata clandestina plantea el problema en otros términos, si se ignora, como en el período precedente, cómo estaba organizado el avituallamiento de las caravanas de esclavos hasta la costa, o bien por el contrario si se deja de lado el hecho de que los socios de los mongos estimulaban la producción de la regiones costeras y que ellos mismos mantenían inmensas plantaciones donde solían trabajar los esclavos antes de ser embarcados hacia América.

El problema del avituallamiento de la costa de África es también cultural, pues parece que los blancos tenían ciertas reticencias ante los productos africanos, no se sabe si debido a la falta de costumbre o por menosprecio hacia ellos.

*El universo carcelario*

Uno de los objetivos de nuestro análisis tendría que ser llegar a entender el comportamiento de los carceleros neófitos y el de los inocentes detenidos, que no entendían ni su detención ni el objetivo final de la aventura que estaban viviendo.

Se podría proponer el estudio de diferentes temas.

El primero podría ser comparar el estado de abatimiento del prisionero en el momento de subir al buque con la furia que le invade en las sublevaciones. Habría que señalar: la despersonalización (grilletes, marcado al fuego, examen brutal en el momento de la compra, afeitado completo de todo el cuerpo), así como los choques culturales: descubrimiento del mundo de los blancos y del universo marítimo para la mayoría de los esclavos que fueron capturados en el corazón del continente africano; arrancamiento definitivo del continente, es decir de la tierra de sus antepasados y de su linaje para unos seres humanos en los que toda su personalidad está estructurada por los vínculos que los unen a esta tierra y a su linaje; y por ello, su irreprimible deseo de suicidio.

Otro aspecto digno de mención podría ser la estructuración de un nuevo universo mental partiendo de las condiciones de encarcelación. La colectividad de los detenidos crea una solidaridad entre personas desconocidas la víspera, en la oscuridad de las bodegas que crea un universo neutro en el que se pueden establecer nuevos vínculos. Por último, esta comunidad está unida porque tiene

un enemigo común: la tripulación. Por medio de este espíritu de grupo cada uno va reestructurando su personalidad.

Un segundo tema de estudio es el de los mitos y fantasmas: temores racistas por ambas partes. Miedo a la sublevación por parte de los marinos; miedo por parte de los negros a ser comidos por los blancos, sedientos de sangre; miedo de los negros transportados hacia un mundo desconocido; miedo al mar, por parte de los prisioneros (naufragios, tempestades, calmas ecuatoriales, enfermedades, entre otras el escorbuto, soledad e imposibilidad de encontrar socorro), y miedo a los monstruos marinos por parte de los blancos.

Un tercer tema se puede referir al análisis de la sublevación: furia desesperada de los negros, pero también un principio de estrategia, basada en la observación de la vida cotidiana en el barco; reacción de los blancos, divididos entre el miedo a la muerte y el miedo a perder su capital si hieren o matan a los prisioneros; violencia cotidiana, en las condiciones ordinarias de detención, más que por malos tratos ocasionales; sublevación que, aunque triunfe, está condenada al fracaso. Se conocen varios casos muy parecidos al relato de Mérimée en *Tamango*: naufragio del buque averiado o imposibilidad de volver a tierra sin ser capturados por los habitantes de las costas que vuelven a vender a los esclavos.

Por último, un cuarto tema puede ser el viaje a lo cotidiano, que incluye: la disciplina entre los marinos y los prisioneros; la regularidad en el empleo del tiempo; los momentos clave del día: comida, ejercicios forzados en la cubierta, colocación de grilletes en la bodega para la noche; el destino de los marineros y de los oficiales; las enfermedades y la función del cirujano; la muerte de unos y otros.

## África ante la trata de esclavos

Este aspecto es, desde luego, el que requiere la reflexión más profunda pues se basa en una adquisición histórica reciente que apenas se ha empezado a emplear en el ámbito pedagógico. Hay que crear los instrumentos precisos que tengan en cuenta las diversidades regionales de un continente inmenso y, sobre todo, entre los europeos, romper el esquema simplista o reductor de una África homogénea de norte a sur y de este a oeste. Para esto se necesita el trabajo de un equipo internacional de investigadores y maestros con la siguiente tarea:

- poner a punto una presentación del estado de conocimientos sobre la historia de África;
- determinar la función de los africanos en el aprovisionamiento de esclavos;
- dibujar un mapa preciso de las zonas de razias y de las rutas de la esclavitud;
- precisar la importancia de la trata transahariana y la repercusión exacta que sobre ella tuvo la trata atlántica;
- precisar y evaluar la función de la esclavitud en el funcionamiento interno de las sociedades africanas, en la economía general del continente y en las relaciones internacionales dentro del continente;

- evaluar la importancia real de la presencia europea en África desde el siglo XVI hasta finales del XVIII;
- explicar por qué los europeos se limitaron a la política de «fuertes-ventosa»;
- explicar cómo se establecieron y evolucionaron las relaciones entre blancos y negros; se distinguirá el caso de los blancos de paso, negreros en busca de esclavos y el de los blancos instalados en los fuertes. De aquí se puede pasar al estudio de las sociedades mestizas, entre otras, la de los luso-africanos;
- deducir la imagen que los blancos se forjaron de las sociedades africanas y la idea que los negros pudieron hacerse acerca de los blancos;
- precisar las rivalidades europeas por el control de las costas africanas.

## Trata y demografía

El enfoque tendría que partir de la realidad de los tres continentes y para ello son necesarias investigaciones todavía más profundas sobre África y sobre América. En África, delimitar las zonas proveedoras de esclavos plantea el problema de las causas y de las modalidades...

¿Por qué estas regiones no ofrecieron una mayor resistencia a las razias? ¿Fue por debilidad política, por inferioridad técnica en materia de armamento? ¿Cuáles eran las relaciones exactas entre agresores y agredidos (estado de guerra, vasallaje, zonas tributarias, etc.)?

¿Cómo reaccionaron estas regiones en el plano demográfico? ¿Hubo despoblamiento o la demografía se amoldó a la realidad de las razias? ¿Cómo pudo continuar la vida durante un período de deportación tan largo?

¿Cómo pudo la economía adaptarse a unas condiciones tan monstruosas?

¿Cuál fue la realidad de las pérdidas en las guerras y en el trayecto de los prisioneros hacia la costa o a través del Sahara?

En América, la estimación del número de deportados es todavía muy vaga, en particular durante el período de la trata clandestina entre 1815 y 1860. Los historiadores ingleses, portugueses y daneses todavía no han elaborado un balance aproximado de sus expediciones, como lo han hecho para Francia Jean Mettas, Serge Daget y Éric Saugera.

A partir de aquí, se debería aclarar la política demográfica de los plantadores. ¿Se quedaron voluntariamente en un simple cálculo de rentabilidad? A partir de cuántos años de trabajo se amortizaba la inversión que suponía la compra de un esclavo? ¿Fue la trata negrera activada por esta necesidad de renovación? ¿Se consideró la mortalidad durante el primer año de vida en la plantación como un mal necesario, o bien fue una carga pesada en el balance de la explotación?

¿Por qué no hubo más nacimientos en las plantaciones? ¿Por insuficiencia de mujeres? ¿Por voluntad deliberada de los esclavos de no tener hijos? ¿Cuáles fueron sus medios anticonceptivos? ¿Hubo, paralelamente una voluntad por

parte de los colonos de no tener que alimentar ni a niños todavía improductivos, ni a sus madres durante el embarazo o la lactancia?

¿Fracasaron las tentativas de algunos de producir la mano de obra futura sobre el terreno? Parece probado que en los Estados Unidos de América se hicieron intentos de este tipo al final del período de la trata de esclavos. En Europa, y partiendo del ejemplo francés, se entenderán mejor los mecanismos de una política racista. Las entradas de africanos fueron tan estrictamente limitadas, que nunca se pudieron contar más de unos pocos centenares en este país, mientras que en Portugal había miles en el siglo XVI. El estudio de la legislación francesa proporciona un material didáctico muy elocuente, que se puede completar por medio de las representaciones pictóricas de los negros y por la lectura de algunos textos literarios. Todo ello permite captar la coherencia de las decisiones gubernamentales con la opinión pública en el siglo XVIII.

Este estudio es de la más candente actualidad en materia de derechos humanos en las sociedades multirraciales. ¿Por qué no basarse en Boris Vian para el enfoque del mestizaje, o en la prensa para hacerse una idea de los equilibrios o conflictos en Brasil, en los Estados Unidos de América, en Haití o en África del Sur? Hay que prestar una atención especial al lenguaje, pues en algunas expresiones banales corrientes se filtran los mitos y fantasmas que se forjaron en la época de la trata negrera. En este punto, sería estupendo contar con la colaboración de filósofos y psicoanalistas.

En el continente americano, es difícil entender el auge que tuvo la trata de esclavos sin tener en cuenta el sistema de la plantación; para ello se llevarán a cabo las siguientes actividades didácticas:

- cartografía de las zonas de explotación esclavistas;
- descripción de los procesos demográficos distinguiendo entre las sociedades más abiertas al mestizaje y las de comportamientos más racistas;
- presentación de los mecanismos de producción en las sociedades esclavistas;
- relación entre las fases de conquista y de interés por la agricultura con los diferentes períodos de la trata de esclavos;
- evaluación de la repercusión de la esclavitud en las evoluciones políticas de los siglos XIX y XX;
- balance de la aportación cultural de los esclavos;
- ensayo de presentación sobre las vivencias de los esclavos, sobre todo del resurgir de los recuerdos y nostalgias de África.

## Romper las caricaturas y los estereotipos

Es absolutamente necesaria y urgente la revisión, por parte de un equipo internacional, de los manuales escolares y universitarios, que siguen estando llenos de clichés desvalorizantes o de esquemas en general sin fundamento científico,

pero que son muy cómodos para frenar las ideologías. Hasta en los trabajos universitarios de los últimos veinte años, los polígrafos y divulgadores se basaban en ejemplos escogidos por su carga emotiva o por su efecto espectacular. Partiendo de ellos no se tenía inconveniente en generalizar, dando una imagen totalmente errónea de la realidad. Todo desaparece ante los resultados de los estudios en serie que evitan lo anecdótico. Sin embargo, no carece de interés descifrar el sentido oculto de tales discursos.

«Pacotilla»: se repite todavía hoy, incluso en revistas tan serias como *L'Histoire,* que los esclavos eran comprados a cambio de pacotillas. El término designa en realidad las mercancías que los oficiales estaban autorizados a llevar para comerciar por su cuenta. Del sentido de «mercancías en pequeña cantidad» el término derivó a «mercancías de poco valor». Esto equivale a decir que los esclavos se compraban por nada, es decir, que los africanos se dejaban estafar. Dicho de otra manera, la inteligencia del blanco se imponía sin competencia. No es necesario remover muchos archivos para restablecer una verdad que en general parece invertir esta relación y no dar al blanco el papel más brillante.

«Los africanos venden sus familias a los negreros»: aunque desde el siglo XVII algunos lo han desmentido con la más sólida convicción, se repite todavía a veces esta afirmación racista que tiende a dar una imagen del negro como un ser desprovisto de todo sentimiento humano.

Los «reyezuelos» de que hablan los negreros también desvalorizan la civilización africana, dando la impresión de que en este continente no ha podido existir ningún sistema político coherente. Todos los manuales hasta hoy han repetido este término que contradice la realidad de los grandes reinos africanos. En esta presentación coinciden dos caricaturas que hay que rechazar: la de una sociedad dividida en muchos grupos tribales y la de pequeños potentados borrachos y sanguinarios. La terminología empleada por los europeos revela no solamente un desprecio racista, sino también el temor que les inspiraron los negros, puesto que nunca se atrevieron a penetrar en el continente antes del siglo XVIII.

¿Qué decir de las «caricaturas racistas» que nacen en el siglo XVIII para continuar hasta finales del XX: «negros perezosos, borrachos, ladrones saqueadores, desprovistos de sentimientos, bestiales hasta en su sexualidad...?» La lista bien podría alargarse todavía. Ningún continente ha suscitado una grosería semejante en el lenguaje. Ha llegado la hora de reemplazarlo por el del humanismo.

«Beneficios de los armadores». Durante mucho tiempo se han creído enormes: partiendo de la generalización de algunos casos, se habla sin empacho de unos beneficios del 100% e incluso mayores. Si bien algunos casos así pudieron producirse, los cálculos recientes para todo el siglo o para la vida profesional de un armador arrojan unas cifras entre 5 y 8%, de acuerdo con la tesis de un capitalismo industrial financiado en el siglo XIX por la trata del siglo XVIII. Parece muy probable que en Inglaterra no produjera más de un 1% del capital inicial.

Estos pocos ejemplos ponen de manifiesto que hay en los libros de texto capítulos enteros de la historia de la trata de esclavos que necesitan ser revisados. El objetivo de un equipo intercontinental sería hacer tomar conciencia a sus miembros de todo lo irracional y lo afectivo que está presente en el lenguaje, deformando la realidad. Sería la mejor base para ofrecer una historia que favorezca las solidaridades en lugar de acentuar las divisiones.

## Propuestas de métodos didácticos

No es cuestión de dar aquí los elementos de un programa sino solamente algunas pistas para iniciar la reflexión. Nadie puede pretender dar unas normas fijas en este ámbito, pues cada continente, cada estado, reacciona con su cultura y con sus propias perspectivas. Cada uno deberá decidir en su originalidad, pero en el diálogo encontrará los medios para entender mejor al otro y por lo tanto para explicarlo mejor. Las líneas que siguen no pretenden otra cosa que indicar unas hipótesis de trabajo concebidas por una mentalidad francesa en el marco de su propia cultura, condicionada en el terreno didáctico por las estructuras escolares y universitarias de su propio país. En ningún caso se pretende exportar un modelo, sino solamente suscitar la confrontación de distintos puntos de vista, a veces opuestos, pero siempre desde el deseo de no herir ninguna sensibilidad.

Las experiencias llevadas a cabo en La Rochelle han iniciado a unos alumnos con edades comprendidas entre 9 y 18 años en el problema de la trata de esclavos. Es difícil decir si una franja de edad se ha mostrado más receptiva que otra. El problema ha interesado y emocionado a todos por igual, provocando cada vez un verdadero escándalo.

Se impone poner al día una bibliografía crítica como base previa para todo trabajo de investigación. Se insistirá igualmente en la publicación de los testimonios impresos y en los que se podrían grabar en vídeo. Una puesta al día en común anual, junto con la publicación de una revista sería una tarea fácilmente realizable en equipo.

Cada nivel requiere unos documentos adaptados a su edad y con abundancia de comentarios. A falta de estas recopilaciones, los docentes seguirán luchando contra las anti-verdades; las recopilaciones deben indicar los motivos y prolongaciones de cada propuesta.

Por el contrario, no parece aconsejable la elaboración de un manual específico para la enseñanza de la trata de esclavos. Sería demasiado general y perdería necesariamente de vista lo esencial, que es la adaptación a la edad del niño y sobre todo tendría el inconveniente de que cuesta mucho revisarlo y ponerlo al día, pues los costes de edición serían un freno para la incorporación periódica de los descubrimientos científicos; los centros departamentales de documentación

didáctica y el Instituto Nacional de Investigación Pedagógica han puesto a punto desde hace algún tiempo la fórmula de los folletos, fáciles de manejar en clase, poco costosos y fácilmente modificables. Convendría avanzar en este sentido.

Los documentos presentados deberán ser: textos de archivos, grabados (aunque la iconografía sea escasa); diapositivas de paisajes africanos y americanos, de puertos europeos; objetos que se incluyen en las cajas didácticas (grilletes de los esclavos, productos artesanales indios, objetos de navegación); mapas antiguos y modernos, cintas de audio (relatos y músicas) y vídeos (danzas, emisiones de televisión). La riqueza de este material dependerá del número de los encargados de coleccionarlo. Este trabajo se puede prolongar por medio de una valoración de las experiencias según los diferentes niveles y según los países que acepten participar en la experiencia. Un encuentro anual de coordinación sería muy útil para adaptar los instrumentos de trabajo.

Sin embargo, si nos limitamos a clases en el ámbito nacional, se perderá la riqueza que resultaría de los intercambios de clases. ¿Podríamos imaginar los resultados del trabajo realizado en una clase en la que los alumnos de Benin y los alumnos franceses leyeran juntos el mismo documento y lo explicaran cada uno a la luz de su propia cultura?

La iniciativa de estos intercambios corresponde evidentemente a los docentes, pero sería muy útil que la UNESCO insistiera ante los gobiernos para que éstos acogieran este tipo de iniciativas con buena disposición.

Si no pueden tener lugar los desplazamientos, cuyo coste hay que tener en cuenta, también se pueden establecer fácilmente correspondencias entre alumnos; los intercambios de los trabajos se harían todavía más vivos si se filmara a los alumnos durante su realización.

En La Rochelle, los métodos de abordar estos temas han sido muy diversos. Unas veces se ha partido de un hecho de actualidad (drama racista, *apartheid*, acontecimientos ocurridos en África o en el Caribe), otras, de un simple deseo de saber (preguntas como consecuencia de una charla, etc.). Los docentes más partidarios de una enseñanza dirigida han hecho empezar el estudio deliberadamente por la visita de algunos lugares relativos a la trata transatlántica: Museo del Nuevo Mundo, el puerto, los museos de Rochefort. Esto evidentemente sólo es válido para los alumnos residentes en los grandes puertos franceses, africanos o americanos. Estos enfoques se pueden realizar a cualquier edad con el mismo éxito pues en cada caso se parte de la vivencia del alumno. El choque que produce el tema o la visita produce casi siempre el efecto de querer saber más.

Este trayecto de lo emotivo a lo analítico a veces se deja a un lado por la necesidad de preparar un examen. El de reválida en el último curso de bachillerato es un acicate para el estudio de los textos incluidos en el programa, y la indignación que su lectura produce en los alumnos les incita a considerar las prolongaciones actuales de la esclavitud.

En todos los niveles, el estudio de la trata de esclavos ha suscitado trabajos de síntesis o de creación. En el último curso de bachillerato, los imperativos del examen obligan a privilegiar la disertación, pero esta síntesis no impide estudiar las prolongaciones del racismo o de los fenómenos de deportación a través de los textos de autores contemporáneos. Esto puede también incluirse en la educación cívica, especialmente en el tema de los derechos humanos. A veces, al cabo de dos años, se vuelve a encontrar la problemática en los capítulos sobre el desarrollo dentro de la asignatura de geografía. Todos los alumnos captan la similitud con las deportaciones nazis estudiadas en el programa de historia de otro curso. En este nivel, la interdisciplinariedad conduce directamente a la clase de filosofía, lo que hace posible basar la reflexión sobre la condición humana en hechos concretos, lo que siempre es muy útil para las mentes jóvenes que se están iniciando en la abstracción.

En otros niveles y en la escuela primaria, la libertad de acción no está limitada por los imperativos de la preparación de exámenes. En el programa de la clase de cuarto año, figuran los siglos XVII y XVIII, en los que la trata de esclavos puede establecer un puente con la educación cívica y el estudio de los derechos humanos. Esta posibilidad también se encuentra en la enseñanza primaria, con el estudio de Francia desde los orígenes hasta el siglo XX en clase intermedia (ciclo 3). En ambos casos, el descubrimiento de archivos, de documentos museográficos y la lectura de la historia *Les passagers du vent* (1994) se han revelado excelentes puntos de partida. En efecto, cada tipo de información estaba adaptada a la edad de los alumnos y la fase siguiente de profundización de los conocimientos ha sido siempre bien acogida. Son los alumnos los que, partiendo de las explicaciones iniciales, han planteado los problemas. La función del docente es entonces guiarlos hacia las fuentes de información adecuadas, lo que supone por su parte un trabajo bastante considerable de preparación.

A todo esto le sigue de la manera más natural una tercera fase de creación. Los alumnos, según los casos, planean exposiciones de dibujos o de fotos, de representaciones cartográficas, de resúmenes que ofrecen en forma de «libro» fabricado totalmente por ellos mismos. Algunos han llevado el deseo de perfección hasta escribir el texto en el ordenador. Otros prefieren hacer un montaje en vídeo. Todo ello requiere pasar a las áreas transversales, interdisciplinarias, en las que el interés por una de estas técnicas favorece a su vez el afán de descubrir.

Una clase escogió contar a la clase vecina el resultado de sus investigaciones, lo que obligó a los niños a presentar y comentar algunos documentos. De todo ello se derivó un diálogo del que surgieron nuevas preguntas que a su vez condujeron a otras investigaciones todavía más profundas.

Se ha comprobado en casi todos los casos que esta sensibilización a los problemas de la trata de esclavos se prolonga hasta la actualidad. Los alumnos hablan de lo que han visto en la televisión o leído en los periódicos sobre los temas afines contemporáneos. Es un medio para que la clase se abra al mundo y

el alumno reflexione. Es interesante destacar que, cualquiera que sea la edad, surgen las mismas preguntas fundamentales y que sólo varía el grado de complejidad de la explicación dada.

## Crear un organismo pedagógico internacional de concertación

De estos esbozos didácticos se deduce que la enseñanza de la trata de esclavos y de los derechos humanos coinciden en la formación del ciudadano a partir de un curso intermedio (de 9 a 11 años) y se prolonga hasta el final de la escuela secundaria. Este capítulo que concierne a la historia de todos los continentes, aunque todavía está muy silenciado, puede ser un elemento de unión de una conciencia universal. Precisamente por no ser historia definitivamente pasada, sino ventana bien abierta a la actualidad más candente, es lógico pensar que en los próximos años se beneficiará de los rápidos progresos de la investigación histórica. Después de siglos de silencio, parece descorrerse ahora el velo sobre un tema tabú, aunque todavía quede mucho por hacer. La influencia será mutua: un aumento de la demanda por parte de los pedagogos estimulará a los investigadores y los avances de éstos animarán a los docentes a profundizar la enseñanza. La colaboración de ambos aparece imprescindible en el plano internacional.

Este tema, más que cualquier otro, para no acentuar las divisiones, sino al contrario, reunir a los hombres en un deseo de mutua comprensión, requiere un diálogo a escala mundial.

Se debería crear un equipo internacional de docentes e investigadores bajo el patrocinio de la UNESCO, única institución capaz de auspiciar una empresa de este tipo.

La misión de este equipo, subdividido en equipos nacionales, sería: proporcionar un material didáctico adaptado a las diferentes franjas de edad de los alumnos y un corpus bibliográfico internacional; establecer un diálogo sobre las diferentes experiencias llevadas a cabo en cada país y confrontar los resultados obtenidos; organizar regularmente coloquios y encuentros de clases que darían lugar a trabajos realizados en común; multiplicar las correspondencias de las clases sobre el tema de la trata de esclavos y sobre el tema de los derechos humanos.

La informática podría ser de gran ayuda para la centralización de una documentación reunida en distintos puntos del planeta.

Por último, ¿por qué no pensar en fijar una fecha de conmemoración internacional? ¿Podría ser la del 8 de febrero de 1815, cuando todas las naciones reunidas en el Congreso de Viena condenaron solemnemente la trata de esclavos por ser «repugnante al principio de humanidad y de moral universal»?

## Bibliografía

BOURGEON, F. 1994. *Les passagers du vent.* 5 vol. París, Casterman.
DAGET, S. 1990. *La traite des Noirs.* Rennes, Ouest-France.
DEVEAU, J.-M. 1990. *La traite rochelaise.* París, Karthala.
—. 1994. *La France au temps des négriers.* París, France-Empire.
DORIGNY, M. (director del volumen). 1995. *Les abolitions de l'esclavage; 1793, 1794, 1848.* París, Éditions UNESCO/Presses Universitaires de Vincennes.
RENAULT, F. 1989. *La traite des Noirs au Proche-Orient médiéval.* París, Geuthner.
RENAULT, F.; DAGET, S. 1985. *Les traites négrières en Afrique.* París, Karthala.
—. 1990. *La dernière traite.* París, SFHOM.
—. 1988. *De la traite à l'esclavage.* 2 vol. París, SFHOM.

# La esclavitud, ¿genocidio u holocausto?

Roger Somé

«¿Podrá el progreso de la civilización llegar a dominar las perturbaciones que ocasionan en la convivencia los impulsos humanos de agresión y autodestrucción? Desde este punto de vista, la época actual merece quizá una atención muy especial. Los hombres de hoy han llegado tan lejos en el dominio de las fuerzas de la naturaleza que con su ayuda les ha sido fácil exterminarse mutuamente hasta el último.»[1]

La obra de Sigmund Freud *Malaise dans la civilisation,* destinada a hacer el balance del progreso científico y técnico debido a la revolución industrial empezada en el siglo XVIII, es posterior a la esclavitud y anterior al término genocidio. Y, sin embargo, en el fragmento citado aparecen, insinuados, los conceptos de esclavitud, genocidio y holocausto. En efecto, desde el siglo XV las fuerzas de la naturaleza estaban ya suficientemente dominadas, al menos en Europa, para que este continente pudiera extender a todo el resto del mundo su voluntad. La experiencia europea conducirá a la colonización de las tierras indias con la trágica matanza de sus habitantes en 1492 (esto fue la conquista de América). A continuación, asistiremos a la esclavitud de los negros en el siglo XVII,[2] y después a la colonización de África hasta finales del siglo XIX.

En los años 40 en Europa, «pulsiones humanas de agresión y autodestrucción» engendraron el genocidio de la humanidad, pues el proyecto nazi se basaba en la perpetuación de la raza aria únicamente. No obstante, lo que se llama genocidio de la humanidad, es decir, la voluntad deliberada de los nazis de negar la cualidad de hombre a todo individuo que no se ajustara a su «hombre-

1. Sigmund Freud (reimpresión 1971), p. 107.
2. La esclavitud se practicaba en Europa mucho antes del siglo XVII. Pero nos referimos especialmente a su forma oficial admitida de acuerdo con su definición en el Código Negro (1685) y en el *Código Negro Carolino* (1784).

modelo», quitándole la vida, ha sido ocultada para no dejar aparecer más que un genocidio concreto, el genocidio judío u holocausto. Las personas de la generación actual, que no han conocido los horrores de la segunda guerra mundial, creen a veces que su objetivo era exterminar a los judíos (pues el caso de los gitanos se citaba muy poco y el de los homosexuales y los comunistas era ignorado). A juzgar por los títulos de muchas obras dedicadas a este tema, sobre todo de filosofía, el genocidio judío, o, para hablar más en general, la cuestión judía sería por excelencia la cuestión filosófica y política de este siglo. Pero, ¿acaso no han habido otros crímenes igualmente monstruosos?, ¿ha sido la población judía la única en pagar el precio de la última guerra?

En efecto, cuando se habla de las víctimas del nazismo se tiene la tendencia a no mencionar más que el genocidio judío, mientras que el proyecto racista de Hitler afectaba igualmente a otros grupos de población. ¿Se puede pensar que los nazis hubieran «perdonado» a los «negros» tras exterminar a los judíos? ¿No abandonó Hitler la tribuna presidencial de los Juegos Olímpicos de Berlín en 1936 para no tener que estrechar la mano al negro americano Jesse Owens, ganador de los 100 metros y de cuatro medallas de oro?

Dado el impacto mediático (además, por supuesto de los escritos históricos filosóficos y de otro tipo) del genocidio judío, nos ha parecido legítimo preguntarnos por qué el recuerdo del holocausto estaba todavía tan próximo, mientras que el de otros dramas surgidos en la misma época parece olvidado. ¿Quién se acordaba de los mártires de Oradour-sur-Glane antes de la celebración del cincuenta aniversario del Desembarco de 1944? ¿Quién se acordaba de los combatientes negros y árabes que tanto contribuyeron a la reconquista de la libertad en Europa, y, por consiguiente de la de los mismos judíos? ¿Quién se acuerda de los esclavos atrapados en las redes del «comercio triangular», este otro genocidio que la historia no parece reconocer? Por supuesto, los tiradores senegaleses y los espahís eran soldados y las víctimas judías eran civiles, lo que no impide que estos combatientes fueran y sigan siendo, todavía hoy, almas sacrificadas.

No obstante, si se puede admitir que los crímenes cometidos en nombre de la colonización y la muerte de tantos tiradores senegaleses[3] no se pueden comparar con el holocausto, ¿qué decir de la trata negrera?

¿Es legítimo, en nombre de valores culturales (la libertad, por ejemplo) e ideológicos (la dignidad humana), reconocer el holocausto como genocidio sin adoptar la misma postura para la esclavitud o para otras matanzas de otros pueblos? ¿Es porque el término genocidio es posterior a la matanza de los indios y a la trata de los negros? ¿Es porque la esclavitud es una larga y antigua práctica en el mundo puesto que ya existía en Grecia desde el siglo VI e incluso el VII antes

3. Estos hombres se batieron por una noble causa: la libertad y la dignidad humanas. Sin embargo, la defensa de aquello por lo que fueron llamados les fue denegada durante varios siglos.

de Cristo? En otras palabras, ¿es posible no percibir en la esclavitud ninguna singularidad contrariamente al holocausto?

Por medio de estas interrogantes trataremos de establecer un paralelismo entre la esclavitud, el genocidio y el holocausto en un análisis conceptual de tipo no histórico –aunque este estudio se permita algunos recuerdos de hechos–, cuyo fin es intentar entender por qué algunas formas de genocidio parecen haber sido ocultadas a la historia.

## La esclavitud: ¿genocidio y/u holocausto?

Los términos esclavitud, genocidio y holocausto han sido inventados para designar el fenómeno que expresan respectivamente. Por eso, la palabra esclavitud existe desde la Antigüedad –fue muy utilizada por Platón y Aristóteles aunque el término en español data del siglo XVI. La palabra holocausto también es bastante antigua, al menos en su sentido primero que era, entre los judíos, «el sacrificio religioso en el que la víctima es consumida enteramente por el fuego» (1170). Más tarde, en el siglo XVII (1691), el término significará «sacrificio sangriento de carácter religioso» (en referencia a la crucifixión de Jesús). A partir de 1958, este término en la expresión «el holocausto» tomó otro sentido puesto que pasó a designar casi exclusivamente «la matanza, el exterminio de los judíos por parte de los nazis». Hay que señalar que el uso del artículo determinado confiere al acontecimiento un carácter absoluto. Por último, el término genocidio data de 1944 y significa la matanza de un grupo de individuos por pertenecer a una raza o a una etnia determinada y, por extensión, «matanza de un grupo importante de individuos en poco tiempo».[4]

Aunque desde un punto de vista histórico no pertenecen a la misma época, nuestro proyecto de establecer un paralelismo entre estas nociones no es tan anacrónico como parece a primera vista. Por el contrario, esta empresa es totalmente legítima a la vista de su evolución semántica. Hay que señalar además que algunos hechos históricos que tienen que ver con la semántica no son tan recientes, pues la persecución de los judíos se remonta al menos al Renacimiento. ¿Quién ignora que el descubrimiento de América estuvo acompañado de la matanza de los indios seguida por la esclavización de los supervivientes? ¿Quién podría ignorar que, desde su segunda travesía atlántica, la expedición de Cristóbal Colón contaba ya con esclavos negros que reemplazaron a los indios en las plantaciones de caña de azúcar? Pero, sin multiplicar los ejemplos, formulemos de nuevo nuestra pregunta en estos términos: ¿en qué sentido la esclavitud participó en un proyecto de destrucción de todo un pueblo?

4. Ver el *Grand Robert,* p. 116-117 para la esclavitud y derivados; p. 880 para genocidio y p. 214 para holocausto.

Considerada desde la perspectiva puramente semántica, la esclavitud no recuerda en nada al genocidio. En efecto, ¿qué relación puede haber entre la destrucción metódica de un grupo de población y la sumisión de uno o de varios individuos? Si se considera la tesis aristotélica de que la esclavitud es la condición natural de algunos seres, la relación con el genocidio es también poco pertinente pues el esclavo sería «un ser que por naturaleza no se pertenece, sino que [sería] el hombre de otro [...] un objeto de propiedad animado», es decir, una «herramienta», una «máquina» mandada por el hombre.[5] Dicho de otra forma, si la sumisión era un estado natural, la esclavitud no tenía nada de ultrajante ni de trágico.

En cambio, si se analizan las consecuencias de la esclavitud, el paralelismo con el genocidio cobra un sentido nuevo. En efecto, el genocidio implica dos tipos de acción que conllevan las nociones de método y de intención deliberada. Es la ejecución de esta intención deliberada y la aplicación eficaz de este método (la asfixia de miles de hombres, mujeres y niños por el «ciclón B[6]») que crearon Auschwitz y participaron en la solución final.

Intención deliberada y método. Esto sí nos recuerda a la esclavitud transatlántica.[7] La población que vive en la isla de la Española, donde desembarcó Colón, fue diezmada por los combates contra los invasores, por la reducción a la esclavitud y/o por los trabajos forzados en las minas de las Antillas. En casi veinte años de ocupación española, pasó de 300.000 habitantes a 50.000. Para Jacques Atali, en la Española se produjo «un primer genocidio», aunque fuera «involuntario», ya que «nadie tenía interés en la desaparición [de los indios] acelerada además por la invasión microbiana».[8] Pero, en nuestra opinión, no es el número de víctimas lo que «hace» el genocidio, sino el hecho de negar a los indios su calidad de seres humanos, lo que justificó la esclavitud lícita declarada en Burgos en 1512[9] por Fernando de Aragón. Hay que señalar que éste se anticipó en un siglo a Luis XIV, que a su vez se adelantó también en un siglo a Carlos XIII, ya que a partir del siglo XVII la legalidad de la esclavitud fue reforzada por la publicación en 1685 del Código Negro, seguida, en 1784, por la del *Código Negro Carolino*.

Es en la existencia misma de estos textos jurídicos, sin olvidar el alcance de su contenido, donde reside el carácter genocida de la esclavitud. En efecto,

5. Aristóteles (1991), 1253*b,* 1254*a*, p. 17-18.
6. Léon Poliakov (1973), p. 143.
7. Para Lluís Sala-Molins no cabe duda de que la esclavitud fue un genocidio. No obstante, la postura de un autor no puede sustituir al reconocimiento de un hecho por la historia. En nuestros días se afirma «una perturbación en la historia de Francia»; se reclama en voz alta la condena oficial del régimen de Vichy, pero no por eso lo fue.
8. Jacques Atali (1991), p. 284.
9. Lluís Sala-Molins (1987 y 1992*b*).

¿cómo entender de otro modo el hecho de que las naciones europeas hayan podido autorizar, lícitamente, la esclavitud como actividad comercial (en la que tomarán parte algunos africanos) destinada a hacer prosperar la economía del continente? Legislar sobre la esclavitud ya contiene en sí lo que determina el genocidio, es decir, la forma y la voluntad de negar al otro su dignidad humana.

Desde luego, el objetivo de la esclavitud no era la destrucción física de los indios o de los negros, pero es cierto que «el comercio triangular» generó una hecatombe. Además, ¿se puede legítimamente diferenciar entre la voluntad de exterminar a un grupo por su pertenencia racial y el hecho de reducir a la esclavitud a unos individuos sabiendo que, en ambos casos, hubo muertes de hombres? ¿Eran los negros acaso para los colonos de las Américas y de las Antillas algo más que «picos»[10] que roturaban los campos de caña de azúcar de Santo Domingo, posesiones sometidas a las mismas reglas de sucesión que los otros bienes, como dice el artículo 44 del Código Negro que declara: «Los esclavos ser muebles, y como tales entrar en la comunidad no tener sucesión por hipoteca, repartirse entre los coherederos [...].» El esclavo no es un hombre. Incluso aunque esté evangelizado, no es un ser humano (artículos 2 a 14 del Código Negro), es un ser vivo sobre el cual el rey tiene derecho de vida y de muerte (artículo 43): «Al esclavo fugitivo que haya permanecido en fuga durante un mes [...], se la cortarán les orejas [...] y si reincide [...], se le cortará la corva, será castigado con la muerte si huye por tercera vez (artículo 38). De hecho, el esclavo nunca fue un ser humano, no fue más que una herramienta que convenía mantener con vida para el único provecho de su amo.

Además del número –subevaluado– de muertes, el carácter genocida de la esclavitud se manifiesta en el hecho de no reconocer a los negros y a los indios como seres humanos, como aparece en los códigos negros francés y español que fijaron las reglas del «comercio» y el tratamiento de los «productos» adquiridos.

Pero, si desde el punto de vista de las consecuencias, la esclavitud y la trata de negros se pueden percibir como un genocidio, ¿se puede admitir que manifiesten una forma de holocausto dado que éste supone la expiación o la propiciación? Durante las guerras de independencia hispanoamericanas, las repúblicas de América prefirieron sacrificar a los negros puesto que el decreto de abolición de la esclavitud los liberaba para enviarlos al combate y, por lo tanto, a la muerte en lugar de los habitantes locales. Este carnicería no fue denunciada, ya que se creía que los negros emancipados –más numerosos que los blancos– tenían que pagar el precio de su libertad: por lo tanto era «normal que, con su holocausto, salvaguardaran a la población libre» de manera natural.[11] Como

10. Lluís Sala-Molins (1992*b*), p. 10. A través del término «picos» encontramos la vieja tesis aristotélica del esclavo como «instrumento animado».

11. Este fragmento vuelve a tomar, de manera ligeramente modificada, una idea de Lluís Sala-Molins (1992*b*), p. 18.

hemos recordado antes, el holocausto de los Negros se produjo también en Europa, donde miles de tiradores senegaleses fueron muertos bajo el mando del general francés Bührer, consejero del ministro Georges Mandel que decía («Denme un millón de senegaleses y cruzaré la línea Siegfried»).[12] Así pues, «la fuerza negra»[13] sirvió de carne de cañón y, sin embargo, sus supervivientes no fueron ni siquiera invitados a marchar junto al general De Gaulle en los Campos Elíseos para la liberación de París. En una palabra, unos hombres jurídicamente libres pero «naturalmente esclavos» (la abolición francesa de la esclavitud data del 27 de abril de 1848) fueron sacrificados para que unos hombres «naturalmente libres» pudieran recuperar la libertad perdida.

¿Cómo no pensar también en las 665.000 víctimas negras del ferrocarril Congo-Océano (1920-1932) cuyos gritos no fueron oídos pese a las protestas del escritor André Gide y del periodista Albert Londres?[14]

De manera general, la esclavitud tal y como se practicó en Europa, con la ayuda de algunos africanos, del siglo XVI al XVII y, en menor medida en el siglo XIX, fue un genocidio olvidado. Y si el genocidio se considera como el mal absoluto, ¿por qué la tragedia que fueron la esclavitud y las matanzas coloniales no interesa apenas a la historiografía, especialmente a la francesa?

## La apropiación occidental de la historia

Desde el final de la segunda guerra mundial asistimos a un credo general que se expresa en la fórmula bien conocida del «nunca más esto». En la memoria colectiva de hoy, el recuerdo de la segunda guerra ha permanecido muy vivo pues provocó el genocidio de millones de civiles. Ésta es su trágica especificidad, aunque el genocidio no sea un fenómeno nuevo.

Entonces, por qué se dice: «¿cómo pensar después de Auschwitz?»[15] Después de Auschwitz, el pensamiento filosófico ha experimentado un giro histórico, como dice Theodor Adorno: «En su estado de no libertad, Hitler impuso a los hombres un nuevo imperativo categórico: pensar y actuar de manera que Auschwitz no se repita, que nada semejante suceda.»[16] Hay que pensar pues en el

12. *Images et colonies (1880-1962)* (1993), p. 216.
13. *Ibid.,* p. 88.
14. Rogé Somé (1993), p. 225-248.
15. Tomamos la fórmula de Lluís Sala-Molins (1992*a*), que se inscribe en un contexto general de indignación (*op. cit.,* p. 12-14 y siguientes), y que muestra con ironía que si el genocidio judío es objeto de un pensamiento proliferante, la trata y la esclavitud de los negros constituyen un hecho común de la historia que apenas merece atención.
16. T. Adorno (1992), p. 286.

acontecimiento de manera metafísica. Esto supone incluso que no es posible ningún pensamiento metafísico fuera del acontecimiento de Auschwitz. Adorno irá todavía más lejos en su reflexión: «En lugar de la pregunta kantiana sobre la teoría del conocimiento, que se interroga cómo la metafísica es posible, surge la pregunta filosófico-histórica de si una experiencia metafísica es incluso todavía posible.»[17] Hay que señalar que cuando Kant escribió, en 1784 *La crítica de la razón pura,* hacía un siglo que existía el Código Negro (1685) y tres de la matanza de los indios... Cabe preguntarse si Kant estaba al corriente.

La emergencia de la «cuestión filosófico-histórica» pone de manifiesto que el tema de la filosofía, como cuestión metafísica, ya no es o no debería ser: «¿qué es el hombre?» La cuestión debería plantearse así: ¿es posible todavía, en el registro de la metafísica, interrogarse acerca de la naturaleza humana después de Auschwitz? O, ¿es posible todavía pensar como si Auschwitz hubiera sido la sola y única tragedia de la historia? Sin embargo, treinta años antes, tuvo lugar el genocidio armenio. Esta postura ha sido tan exacerbada en 1987 con motivo del «proceso Barbie», que los medios de comunicación llegaron incluso a condenar a la última figura filosófica de este siglo que fue Heidegger. Así es como Robert Maggiori, después de haber hecho decir a Adorno lo que no dijo,[18] escribió: «¿[...] en qué creer? ¿qué proposiciones sensatas se pueden mantener sobre la humanidad del hombre? Entonces digámoslo de una vez: ¿cómo todo el pensamiento moderno que se ha concentrado, a riesgo de quedarse ciego, en el horror del genocidio ha podido hacer de una filosofía que no dijo ni una palabra del genocidio, la más grande filosofía del siglo? ¿Heidegger un nazi? Sin duda.»[19] Que, en 1933, Heidegger se enrredara en el nacionalsocialismo o que haya dejado percibir alguna ambiguëdad en su pensamiento, sólo se puede deplorar.[20]

17. *Ibid.,* p. 291.
18. En efecto, Adorno no dijo; «¿Cómo componer poemas después de Auschwitz?» como afirma Robert Maggiori (ver nota 19), sino: «El sempiterno sufrimiento tiene el mismo derecho a la expresión que el torturado a gritar; por ello, podría haber sido falso afirmar que después de Auschwitz no es ya posible escribir poemas» (1992, p. 284).
19. Robert Maggiori (1987), p. 41.
20. Heidegger se explicó sobre su compromiso político. En una entrevista concedida al *Spiegel* en 1996 y publicada –según su deseo– después de su muerte explica que su debate con Nietzsche es para él un medio de explicarse con el nacional-socialismo (ver *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, p. 24). Pero, en la misma entrevista, Heidegger declara que el *Discours de rectorat* (1933) continúa la *Leçon inaugurale* (1929) (p. 14-15 y 17-18). Preguntado en una entrevista televisada con Richard Wisser, en 1969, sobre la orientación de la sociedad y la reforma universitaria, Heidegger remite a su interlocutor a la *Leçon inaugurale* y al *Discours de rectorat* (*Heidegger*, Cahier de l'Herne, col. Le Livre de poche, p. 381-382). Esto hace suponer que el autor permanece fiel a sus tesis de 1929 formuladas en el *Discours* de 1933: «La grandeza y la ma-

Pero ¿cuántos filósofos en los siglos XVI, XVII y XVIII condenaron la trata de negros y la esclavitud? ¿No las alentaron, por el contrario? ¿Quién reprocharía a los pensadores del siglo XVII (Descartes o Pascal, por ejemplo), que dieron forma a la filosofía moderna, el no haber dicho una palabra sobre la esclavitud ni sobre la colonización de las Antillas y de las Américas? ¿Quién denunciaría el pensamiento pretendidamente filantrópico del siglo XVIII que no hizo sino acrecentar el sometimiento de los negros? Entonces, nadie; hoy, solamente algunos.[21] ¿Quién recusaría el aspecto filosófico del pensamiento de Montesquieu, accionista sin embargo de una compañía negrera, que proponía –a la manera de Condorcet– una emancipación gradual de los negros, a la vez que reconocía que «el azúcar sería demasiado caro si no fueran los esclavos los que trabajan la planta que la produce»? Y Voltaire, ¿no era miembro de una compañía de las Indias especializada en la trata de negros?

En nuestra opinión, si el genocidio que fue la esclavitud fue ocultado por la historia es porque, para muchos, los negros igual que los indios, no eran considerados como seres humanos, sino como animales que había que humanizar. Además, ¿no estaban sometidos en sus países a unos «déspotas que tenían el derecho de degollarlos»? Reducirlos a la esclavitud era una manera de liberarlos de los tiranos locales.[22] Pero, cuando fue promulgado el Código Negro, también

gnificencia de esta partida eran mi convicción» (*Réponses et questions sur l'histoire et la politique,* p. 16). Por otra parte, en *Nietzsche 1,* que pretende ser «una explicación con el nacional-socialismo», reaparece el argumento de una búsqueda de la identidad alemana: «Bajo la forma de este conflicto (el de lo apolonio –y lo dionisíaco), Hölderlin y Nietzsche marcaron con un signo de interrogación la tarea de los alemanes que consiste en encontrar históricamente su esencia. ¿Comprenderemos esta advertencia? Una cosa es segura, la historia se vengará en nosotros, si nosotros no lo comprendemos» (p. 100). La comprensión de semejante advertencia es lo que hará posible el nacimiento de una identidad alemana, la aparición de un pueblo alemán, el «pueblo metafísico» por excelencia (*Introduction à la métaphysique*, p. 49, último párrafo). Comprender esta advertencia es para los alemanes querer que su «pueblo cumpla su misión histórica» (*Discours de rectorat,* p. 22). Esta misma idea basada en la aflicción del pueblo alemán, es decir la falta de una figura nacional como identidad de la realidad alemana, es reafirmada en 1946 en la *Lettre sur l'humanisme* (París, Aubier-Montaigne, 1964, p. 99). Y, sin embargo, es el curso sobre Nietzsche, impartido diez años antes, lo que sirve de explicación. Lo que Heidegger quiso siempre presentar como una explicación, no llega nunca pues siempre hay elementos que autorizan a dudar.

21. Lluís Sala-Molins en sus diferentes obras señala cómo los filósofos de las Luces contribuyeron a la expansión de esta tragedia que fue la trata negrera. Antes que él, William B. Cohen había señalado que los filósofos de esta época no eran explícitamente anti-esclavistas. De hecho, tenían posturas bastante ambivalentes, pues algunos cobraban subsidios del Ministerio de la Marina (ver W. B. Cohen, 1981, cap. III y V).
22. Pierre-Victor Malouet, Memoria presentada al Ministerio (1775), citado por W. B. Cohen (1981), p. 208 y nota.

en Europa, los soberanos europeos tenían derecho de vida y de muerte sobre el esclavo, igual por otra parte que el simple dueño de un esclavo pues, incluso aunque se le reconociera culpable de homicidio, podía, según el artículo 43 del Código Negro, ser absuelto sin tener siquiera la necesidad de «conseguir de la Corona cartas de gracia».

Sin embargo, fueron los esclavos, primero los indios, después los negros, los «instrumentos animados», como decía Aristóteles, que hicieron posible que Europa se desarrollara económicamente. Danton mismo, el más progresista de los revolucionarios, ¿no expresó ciertas reservas sobre el decreto de abolición de la esclavitud?: «Devolvámoslo al Comité de Salud Pública y de las Colonias para combinar los medios de hacer este decreto útil a la humanidad sin ningún peligro para ella.»[23] Esto no era prácticamente realizable y por eso este decreto nunca fue respetado.

Si en el siglo XVIII la trata y la esclavitud se basaban en razones económicas, en el siglo XIX el sacrificio de los negros se explica por la reconquista de la libertad en Europa. Así, en la primera y segunda guerras mundiales, Francia recurrió a los tiradores senegaleses[24] y a los spahís para liberar lo que entonces se había acordado llamar el territorio común –el Imperio– de la invasión alemana primero y de la ocupación nazi después. Al final de cada una de estas guerras, los negros y los árabes –y también los asiáticos– fueron llevados a su país de origen donde siguieron siendo seres sometidos... a menudo por medio de la represión (ver la matanza de Sétif, en 1945 en Argelia, o la represión de Madagascar en 1947, donde trenes enteros fueron acribillados de balas para que no sobreviviera ningún testigo de la carnicería, o también la de Thiaroye, en Senegal, en 1949).

¿Quién se atrevería a sostener que el reclutamiento forzoso de los tiradores senegaleses en las dos últimas guerras mundiales no fuera un sacrificio? Se podría replicar que todo sacrificio tiene un carácter religioso que no se refleja aquí. Pero recordemos que el holocausto, es decir, el exterminio de los judíos por los nazis, tampoco tenía connotaciones religiosas. Recordemos, por último, que los tiradores senegaleses combatían por una causa que no era la suya y de la que no obtuvieron ningún beneficio.

Se objetará también que en el reclutamiento forzoso de los tiradores senegaleses no había ninguna voluntad deliberada de enviarlos a la muerte, y es cierto, pero, ¿cómo ignorar que esos hombres sin ninguna formación militar no podían ser otra cosa que carne de cañón? Si hay algo doloroso en las matanzas de los

23. Dicurso de Danton pronunciado el 4 de febrero de 1794, en: Jacques Hérissay (1950), p. 227-228.
24. Nuestro agradecimiento a Jeanne-Marie Kambou-Perrand, especialista en historia colonial, por las informaciones que nos facilitó sobre los tiradores senegaleses.

negros, es menos el olvido de estos crueles acontecimientos que la negativa a ser considerados como genocidios. Es el caso de la trata y después de la esclavitud de los indios y de los negros; también el del genocidio armenio de 1915.[25]

Actualmente, se le reprocha a Francia tener una memoria histórica parcial, sobre todo cuando afirma que «en ningún otro país europeo (exceptuando a Turquía) hubo esta voluntad sistemática de eliminar una parte de su historia reciente».[26] Es verdad que Francia tiene algunas dificultades en asumir un cierto pasado colaboracionista durante la segunda guerra mundial. Pero que se nos diga cómo esta misma Francia ha asumido la deportación de miles de negros y árabes que fueron muertos para su liberación. Que se nos diga cómo esta misma Francia asume la trata y la esclavitud de negros, ella que fue la primera nación –seguida de España– en legislar sobre la esclavitud y el comercio de los negros. Se silencia a la Francia colonial y las matanzas que cometió (en Sétif, en Madagascar, en Thiaroye o en países lobi) o a la Francia negrera que hizo la riqueza de los puertos de Nantes y Burdeos.

Y España, ¿ha reconocido su responsabilidad en la matanza de indios y negros? Mientras expulsaba a los judíos de su territorio en 1492, financiaba la matanza de indios en América. En 1784, declaraba legal el comercio de negros y la esclavitud con el Código Negro. Sin embargo, en 1992, cuando pedía perdón a la comunidad judía, no pronunció una sola palabra respecto a los indios –ni a los negros– que fueron sacrificados en masa, negada su dignidad de hombres, para la prosperidad económica de España.

¿Cómo explicar semejante actitud?

Por un lado, al estudiar el nazismo nos damos cuenta, como afirma Jean-Luc Nancy, de que se trataba de un proyecto de destrucción de Europa por Europa, en el que «el hombre occidental se desencadenó contra sí mismo».[27] Esta sería la «singularidad» de la *shoah.* Por justificada que esté, esta interpretación no deja de ser reductora pues si la autodestrucción del hombre occidental supone la expulsión «del no-yo del yo malo o impropio», como dice Jean-Luc Nancy, haciendo hincapié en el rechazo de la diferencia, esto va más allá del argumento antisemita. Lo mismo que los negros en la época de la trata transatlántica eran considerados como individuos no humanos («los bienes muebles», como dice el artículo 44 del Código Negro), igual que los judíos eran negados en su dignidad de individuos. Se recordará que según el Código Negro los «oficiales deben echar fuera [de las] islas a todos los judíos que se hayan establecido en ellas a los cuales, como a los enemigos declarados del nombre cristiano, mandamos salir en el plazo de tres meses a contar desde el día de la publicación de las presentes so pena de confiscación de cuerpos y de bienes»

25. Hélène Piralian (1993), p. 159-178.
26. Thierry Halier y Jacques Ramadier (1993), p. 95-110.
27. *Le Monde,* 29 de marzo de 1994, p. 2.

(artículo 1). Si los judíos tuvieron que marcharse de las islas, fue porque eran diferentes a los católicos.

Así, la expulsión del judío revela el rechazo del otro, del diferente. Pero limitar el rechazo occidental al rechazo del judío –como una forma del rechazo de sí mismo– es una manera de limitar la historia, o también la expresión de «la apropiación» occidental de la historia.[28] Al convertir la persecución y el «exterminio» de los judíos en un acontecimiento singular de la historia –en el sentido en que Europa se volvió contra sí misma– nos situamos inevitablemente en el registro de la diferencia. Lo que se rechaza no se asimila, no es uno mismo; es diferente. Lo que Europa rechazó es esta parte de sí misma que no era ella o por lo menos no la consideraba como suya. Cuando Europa ataca a Europa, se reacciona. En cambio cuando Europa ataca a otros pueblos, eso no interesa más que a esos pueblos (¿no son los mejores ejemplos la esclavitud y la trata de negros?). Cuando son pueblos no europeos los que se desgarran entre sí, por ejemplo en África, se considera que se trata de guerras tribales que no merecen una atención especial. ¿Cómo entender de otra manera el letargo de Occidente –que reaccionó con tanta prontitud en otras épocas y en otros lugares– ante el genocidio de Rwanda?[29]

28. Jean-Toussaint Desanti, entrevistado por Michel Fennetaux sobre el totalitarismo y contestando a la pregunta: «¿crees que el totalitarismo es uno de los síntomas principales de nuestro tiempo?», limitó el totalitarismo al nazismo y al marxismo, versión ex-Unión Soviética, ocultando totalmente el totalitarismo fuera de Europa. Por supuesto, Jean-Toussaint Desanti tomó la precaución de referirse a la época comprendida entre el final de la segunda guerra mundial y la actualidad. Tal definición pone en evidencia la «apropiación» occidental del «tiempo histórico», aunque J.-T. Desanti reconozca que el uso del *nosotros* hace aparecer «una forma de confusión [...] filosófica». Si, en efecto, la expresión «de 1940 a nuestros días» se refiere a nuestro tiempo, ¿por qué no haber citado al colonialismo como una forma de totalitarismo?
29. No obstante, si bien es legítimo criticar la actitud occidental ante el drama de Rwanda de hoy y ante otros muchos también en África y/o en otros sitios, también es legítimo condenar firmemente el poco interés que África misma presta a sus propios problemas. Durante siglos, los africanos han contribuido a la deportación, orquestada por Europa, de muchos hijos de ese continente. Ayer era –lo sigue siendo– Etiopía, Sudán, Somalia. Mientras que las grandes potencias se disputaban esta parte del continente calificada de estratégica, a la vez que se originaban numerosas víctimas bajo el manto del derecho de ingerencia por razones humanitarias, no se elevó ninguna voz africana. Sin embargo, la fraternidad en África no se percibe únicamente como una terminología del parentesco, sino más como una virtud que tiene un significado específico. De hecho, se podría decir que esta fraternidad es para África lo que la filantropía era para la Ilustración occidental. En la época de la trata negrera, algunos africanos fueron actores de la tragedia orquestada por Europa. Durante la conquista y durante los años de la ocupación colonial, Europa utilizó a los africanos contra los africanos siguiendo el lema: «divide y vencerás». Es lo que ocurre todavía hoy en África.

Jean-Luc Nancy, en su argumentación para demostrar que el autorrechazo occidental se basa en la identidad y no en la diferencia, afirma que «el sujeto occidental cristiano es dado como una relación infinita consigo mismo». Ahora bien, ¿se puede excluir del sujeto la alteridad? No. «El sujeto occidental cristiano» nos parece ser también «una relación infinita» con el otro. «Amarás a tu prójimo», dicen las Sagradas Escrituras. En esta relación de amor con el otro hay un yo en la alteridad y otro yo en la subjetividad. El otro es mi prójimo porque es un sujeto como yo y por eso –según la cultura occidental– tengo que amarlo. El amor aquí se basa en cierto sentido en la identidad y no en la alteridad. El prójimo sólo es prójimo por ser semejante a mí y por esta razón tengo que amarlo. En esto, el autorrechazo del sujeto funciona según la diferencia. Pues, si los indios o los negros fueron rechazados por los blancos, fue precisamente por ser diferentes (como los judíos lo eran de los católicos). Para borrar la diferencia y lograr que se hicieran semejantes, había que humanizarlos por medio de la esclavitud y el Evangelio.

Además, si se considera que la evangelización fue, en efecto, un argumento para la colonización –ya en 1627 Richelieu declaraba que la colonización francesa debía ser exclusivamente católica y tener como objetivo la expansión de los misioneros[30]– y que el cristianismo se impuso fuera de Europa, ya no es posible mantener la idea de una autonegación del sujeto occidental, sino más bien una autonegación del sujeto mismo pues en África, los no-cristianos, los llamados «paganos», eran considerados por la Iglesia (y lo siguen siendo) como hijos de Satanás.

Es decir, considerar las matanzas perpetradas por Europa en Europa como singulares porque se trata de Europa que se levanta contra sí misma y que el sujeto occidental procede por lo tanto de la negación de sí mismo, es establecer de hecho una diferencia entre estas matanzas y otras acaecidas en otros sitios o en otras épocas. Esta diferencia parece obedecer menos a la índole de las matanzas que a la pertenencia de las víctimas y de sus verdugos al mismo espacio geográfico, cultural e histórico.

Por nuestra parte, creemos que no existen por un lado las matanzas singulares y por otro las matanzas no singulares, genocidios particulares y genocidios corrientes. Todo genocidio posee en sí mismo su singularidad y su particularidad. La diferencia entre los diversos genocidios de la historia obedece menos a la pertenencia de las víctimas y de los actores al mismo espacio histórico cultural que al método y a los procedimientos empleados para cometerlos. La muerte es siempre dolorosa, ya ocurra en Gorea, en Santo Domingo, en el Éufrates, en Auschwitz, en Madagascar, en Bosnia o en Kigali.

Por consiguiente, pensar en Auschwitz como un acontecimiento único, singular, sin precedentes, desde luego está justificado, pero no deja de ser reductor

30. Lluís Sala-Molins (1987), p. 14 y 92.

pese a los argumentos expuestos por Philippe Lacoue-Labarthe. Se puede admitir que Auschwitz sea un fenómeno que «no corresponde a ninguna lógica» de tipo «político, económico, social, militar, etc.».[31] Que el exterminio fuera singular porque no obedecía a ningún enfrentamiento social y porque los procedimientos del crimen fueran industriales, también se puede admitir. Pero que este fenómeno fuera la oportunidad de la revelación de «Occidente en su esencia», esto nos parece discutible. La trata de negros, ¿no fue también un acontecimiento sin precedentes? Si la singularidad del exterminio se basa en el hecho de que lo que ocurrió en Auschwitz «no tiene ningún correspondiente en la historia», ¿por qué esta misma singularidad, legitimada por la falta de una réplica histórica, no determinaría también a la trata de esclavos? ¿Ha habido en la historia de la humanidad un comercio de seres humanos de un volumen comparable al de la trata negrera? Y, aun suponiendo que tal comercio existiera, el único que ha sido legislado y codificado dos veces: una primera por Francia y una segunda por España, es desde luego, el de los negros. Sin hablar de las condiciones de captura en África de los esclavos, de su transporte, ni siquiera de su trato antes de embarcar –en Ouidah, Benin, por ejemplo, puerto negrero, existía una fosa común (hoy restaurada como monumento) donde se echaba a todo esclavo vivo considerado no apto para soportar la Gran Travesía y/o el trabajo en las plantaciones– así como en las Antillas y las Américas, el mero hecho de la legislación confiere al acontecimiento su singularidad.

Por esto, no es quizá en el exterminio donde reside la revelación de la esencia occidental. Desde este punto de vista, si la idea de Adorno –cuando se pregunta si es todavía posible una experiencia metafísica– tiene otro sentido, y hay que buscarlo en el pensamiento filosófico mismo. ¿Por qué y cómo ha podido el hombre reproducir o producir Auschwitz después de las tragedias históricas que ha conocido? Más allá de Auschwitz y de la revelación de la esencia occidental, lo que está en juego, y la historia no ha percibido y parece no percibir ni siquiera después de esta cesura que fue Auschwitz, es la manifestación de la esencia humana. No ver en Auschwitz más que la revelación de la esencia occidental es ofrecer una visión reductora de la historia. En este sentido, se podría decir que, además de Heidegger a quien se reprocha haber «faltado al pensamiento» del acontecimiento Auschwitz, es sin duda el pensamiento occidental –incluso el pensamiento, sin más– que ha faltado al pensamiento del hombre.

En efecto, ¿ha analizado este pensamiento suficientemente la célebre fórmula «conócete a ti mismo» que pesa sobre la humanidad con todo su rigor? Ha examinado lo suficiente esta idea, recogida por Kant y más tarde por Cassirer y Heidegger, en forma de la pregunta: «¿qué es el hombre?» Tomando nuestro

31. P. Lacoue-Labarthe (1987), p. 33-40.

argumento de Cassirer, diremos que este análisis es todavía insuficiente pese a lo mucho que ya ha sido dicho (ver por ejemplo, Aristóteles, Descartes, Rousseau, Dilthey o también Max Scheler), pues sólo tenemos un conocimiento parcial y parcelario del hombre. Conocer el hombre es estudiarlo tanto en su diversidad como en su pluralidad. Es entender la naturaleza de cada pueblo, por un lado en su relación plural consigo mismo, es decir, como vector cultural, productor de una red de cultura y, por otra parte, en su relación con el otro, es decir, como un ser en relación, susceptible de una evolución sin fin. Desde este punto de vista, la revelación de la esencia occidental no se puede limitar al análisis de lo que se considera como una negación occidental: Auschwitz. En otras palabras, Occidente no se revela en su esencia únicamente en lo que Jean-Luc Nancy llama «el autorechazo occidental». Es quizá más todavía en su relación con el otro, por ejemplo, en la exclusión del otro como no perteneciente a la humanidad, donde se manifiesta su esencia. En efecto, ¿por qué se revelaría la esencia de occidente en lo que produjo contra sí mismo sin que ésta se manifieste en los fenómenos que engendra contra el otro? Incluso desde la perspectiva de un análisis metafísico de la técnica tal y como la desarrolló Heidegger y explica Philippe Lacou-Labarthe (ver por ejemplo *L'imitation des modernes* y *La fiction du politique*), el entendimiento de la esencia occidental no podría limitarse a lo que desencadenó y ejecutó Occidente dentro de sí mismo, pues la técnica (en el sentido antiguo y moderno de la palabra), en cuanto a sus efectos, no se reserva a Occidente y más porque sus orígenes superan las fronteras occidentales.

Por ello y para conocer y después entender la esencia occidental, conocimiento que contribuirá al del hombre en general, nos parece necesario e imprescindible pensar también en los otros dramas perpetrados por Occidente fuera de sus fronteras, sin olvidar los que los demás pueblos provocan entre ellos o fuera, en cualquier época.

Nuestro objetivo al preparar este estudio ha sido sintetizar unos argumentos sobre un tema de actualidad al que se alude normalmente de pasada, como si no valiera la pena detenerse en él. Se trata de un tema que, a nuestro entender, podría suscitar problemas de cooperación internacional entre los pueblos, cuya única solución sería la comunicación. En efecto, ¿cómo considerar, las condiciones de una paz mundial si no existe un reconocimiento igual de los diferentes hechos históricos vividos por el hombre en su diversidad?

Se podría pensar que no hay nada que justifique un estudio comparativo destinado a establecer un paralelo entre otras formas de tragedias históricas y de lo que el genocidio, como concepto surgió. Sin embargo, este enfoque podría contribuir a reducir la tensión del debate en la medida en que intenta demostrar, partiendo de un análisis de conceptos corroborado por los hechos, que hubo, mucho antes de 1944 y también después, otros genocidios de los que apenas se habla.

Comparar la persecución contra los judíos a lo largo de la historia con la esclavitud no dejaría de tener interés pues existen coincidencias históricas no

desdeñables: mientras que la Inquisición expulsaba a la «canalla» judía, el negro era encadenado y vendido como esclavo; mientras los católicos expulsaban a los judíos, el concilio Vaticano I consideraba evangelizar a los negros. ¿Con qué derecho la Iglesia (recordando y lamentando la maldición camita) podía evangelizar a los que el mismo Dios había excluido de su pueblo? La Iglesia, para no desobedecer a la decisión divina, se volvió hacia el Señor: «Roguemos también por los muy desgraciados pueblos etíopes de África central que constituyen una décima parte de todo el género humano. Que Dios todopoderoso libere un día sus corazones de la maldición de Cam y los bendiga en Jesucristo nuestro Señor»[32] (Oración oficial de la Congregación de Indulgencias de 1784).

## Bibliografía

ADORNO, T. 1992. *Dialectique négative.* París, Payot.
ARISTOTE. 1991. *Politique I et II.* París, Les Belles Lettres.
ATTALI, J. 1991. *1492.* París, Fayard.
CÉSAIRE, A. 1973. *Discours sur le colonialisme.* París, Présence africaine.
COHEN, W. B. 1981. *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880.* París, Gallimard. (Traducción del inglés por Camille Garnier.)
CONOMBO, J. I. 1989. *Souvenirs de guerre d'un «tirailleur sénégalais».* París, L'Harmattan.
DESANTI, J.-T. 1976. *Le philosophe et le pouvoir.* París, Calmann-Lévy.
FANON, F. 1991. *Les damnés de la terre.* París, Gallimard.
FREUD, S. 1971. *Malaise dans la civilisation.* París, Presses Universitaires de France.
HALIER, T.; RAMADIER, J. Mayo de 1993. «Un trouble de mémoire sur la Gaule». *Césure. Revue de la convention psychanalytique* (París), n.º 4.
HÉRISSAY, J. (director del volumen). 1950. *Les grands orateurs républicains.* Mónaco, Hemera. (Tomo IV.)
*Images et colonies (1880-1962).* BDIC-ACHAC. 1993. (Catálogo de exposición.)
KAMBOU-PERRAND, M. 1989. *Peuples voltaïques et conquête coloniale, 1885-1914. Burkina Faso.* París, L'Harmattan/ACCT.
LACOUE-LABARTHE, P. 1986. *L'imitation des Modernes.* París, Galilée.
—. 1987. *La fiction du politique.* Estrasburgo, Association de publication près les Universités de Strasbourg.
LACOUE-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. 1987. *Le mythe nazi.* París, Éditions de l'Aube, 1991.
LEVINAS, E. 1990. *Difficile liberté.* París, Albin Michel.
MAGGIORI, R. 16 de octubre de 1987. «Heil Heidegger». *Libération.*
MARTIN, G. 1993. *Nantes au XVIII$^e$. L'ère des négriers, 1714-1774.* París, Karthala.
NANCY, J.-L. (interview). 29 March 1994. «Le procès Touvier est en cours depuis deux semaines. Quel sens un tel procès peut-il avoir?». *Le Monde.* París.

32. Lluís Sala-Molins (1987), p. 40, nota 22.

PIRALIAN, H. Mayo de 1993. «Le déni, un crime contre l'humanité». *Césure. Revue de la convention psychanalytique* (París), n.º 4.

POLIAKOV, L. 1973. *Les Juifs et notre histoire.* París, Flammarion.

SALA-MOLINS, L. 1987. *Le Code noir ou le calvaire de Canaan.* París, Presses Universitaires de France.

—. 1992*a*. *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage.* París, Robert Laffont.

—. 1992*b*. *L'Afrique aux Amériques. Le Code noir espagnol.* París, Presses Universitaires de France.

SOMÉ, R. 1993. «Afrique: une ruine d'âme». *Césure. Revue de la convention psychanalytique* (París), n.º 4.

# Diásporas, pluriculturalismo y solidaridad en la región del Caribe

Julie Lirus-Galap

«Una mañana el Caribe fué recortado
por siete primeros ministros que compraron el mar por retazos
– mil millas de aguamarina con encaje,
un millón de metros de seda limón verde
mil de violeta, leguas de satén cerúleo –
Lo vendieron a beneficio de los consorcios,
los mismos consorcios que habían alquilado las aguas
por noventa y nueve años a cambio de cincuenta buques,
los cuales lo transfirieron a su vez a los ministros
a la cuenta bancaria común, los cuales lo revendieron
gracias a los pubs para la comunidad económica del Caribe,
y así todo el mundo tuvo una parcela de mar,
algunos se hicieron saris, otros madrás;
el resto se regaló a los blancos barcos de cruceros
más altos que el horizonte; entonces empezaron las peleas
en los Gabinetes para saber quién había vendido primero
el archipiélago a la vista de esta cadena de tiendas de islas.»

*Derek Walcott, premio Nobel de Literatura, 1992.*

Mi estudio trata sobre la diversidad de las realidades culturales del Caribe, que proceden en primer lugar de las diferentes diásporas, primero las africanas, más tarde las indias, en contextos históricos y económicos concretos que condicionaron sus situaciones estatutarias, según las sociedades y según los territorios, inaugurando así, pese a la segregación, la era del mestizaje cultural.

La dinámica particular de estas sociedades plantea numerosos interrogantes. Pero, al margen de los orígenes concretos de los emigrantes, su dispersión y sus diferencias, de esta heterogeneidad de los componentes se desprende una sensa-

ción de armonía, como si se tratara de un mosaico, que algunos llamarían «unidad». Esta armonía tiene que ver con la geografía, pero sobre todo con las circunstancias históricas, políticas y económicas de la llegada de los emigrantes a la región de las plantaciones.

## El Caribe y sus diásporas

El hecho que las diásporas africanas y asiáticas ocupen un lugar especial en el Caribe no se debe solamente a que los únicos migrantes fueran europeos y que las diásporas fueran africanas y asiáticas, sino que también se debe a que éstas fueron el juguete de políticas coloniales europeas segregacionistas (la razón del más fuerte primaba sobre la del más débil); porque su emigración fue de hecho un desplazamiento forzoso de la población, para servir de mano de obra dócil al capitalismo mercantil; porque, para alcanzar este objetivo, la trata de negros pasó a ser un monopolio estatal; porque la esclavitud se había internacionalizado como moneda de cambio, como forma de producción económica, como único medio de enriquecimiento en beneficio exclusivo de los europeos, donde quiera que estuvieran, en Europa o en la América continental o insular; porque los africanos, después de los amerindios, fueron las víctimas del descubrimiento del Nuevo Mundo del que todavía llevan los estigmas; porque la esclavitud o destrucción del individuo por el sometimiento constituyó para los negros una experiencia existencial desde el siglo XV al XIX; porque la inmigración de asiáticos, indios en su mayoría, sucedió a la esclavitud de los negros y desestabilizó la relación amo blanco/esclavo negro; porque, finalmente, todas estas poblaciones inmigrantes, heterogéneas desde el punto de vista étnico, extranjeras entre sí y con respecto a su entorno de acogida, desde el punto de vista cultural y sociológico, trataron de legitimar su derecho a la existencia.

El conjunto de las islas antillanas que componen el archipiélago del Caribe tiene una extensión de 240.000 $km^2$ y una población de más de 30 millones de habitantes. La originalidad de las poblaciones que viven en él –que tienen los orígenes, religiones y culturas más diversas– se arraiga en una historia social y antropológica excepcional y casi específica.

### Los colonos europeos

Los colonos europeos llegaron a América en 1492 y encontraron allí unos pueblos autóctonos como los taínos y los arawaks en algunas islas, o los caribes en otras, y los exterminaron a todos.

Estas islas fueron saqueadas y despojadas de su nombre de origen y sus habitantes, expulsados o reducidos a la esclavitud, deportados a Europa o masacrados. Como dice Claude Levi-Strauss: «Al leer los textos recopilados en *Cróni-*

*cas de una conquista,* nos damos cuenta de manera punzante de que esta conquista no es un acontecimiento al que se le pueda asignar una fecha, que no se termina siquiera en unos cuantos decenios. Desde finales del siglo XV, ha continuado sin cesar, tomando, según la época y el lugar, aspectos multiformes que para los pueblos amerindios se tradujeron y se siguen traduciendo en la destrucción física y moral y la opresión política, económica y religiosa.»

Los descendientes de los supervivientes de esta matanza viven hoy en reservas localizadas en la isla de la Dominica o San Vicente y están, de hecho, marginados de la población. La celebración, en 1992, del quinto centenario del encuentro de dos mundos dio la oportunidad a los indios caribes de estas dos islas de las Pequeñas Antillas, a las Antillas y a las Guayanas francófonas, de organizar en la Martinica un tribunal de la historia en el que se procesó a Cristóbal Colón, importador en su segundo viaje de los primeros esclavos negros, y que originó una declaración solemne que se puso en conocimiento de las Naciones Unidas en enero de 1994.[1] Después de la *tabula rasa* que fue el genocidio de los autóctonos, llegó la deshumanización para los africanos que conocieron la trata y la esclavitud: razias, capturas, deportaciones, rebeliones, suicidios colectivos, infanticidios, cimarronaje, era lo que esperaba a los negros arrancados de su tierra. A este precio los europeos conquistaron un nuevo mundo que les permitió alimentar a los habitantes del viejo continente y enriquecer las ciudades y los puertos de las metrópolis coloniales.

## LOS AFRICANOS DEPORTADOS

Los habitantes actuales del Caribe son en su mayoría descendientes de los africanos deportados por los europeos españoles, portugueses, franceses, ingleses u holandeses.

La diáspora africana en el Nuevo Mundo, consecuencia de la trata atlántica, que continuó hasta mucho después de su abolición teórica en 1815 por la Conferencia de Viena, se caracteriza por la deportación de millones de seres humanos dispersados a la fuerza en el Caribe y en las Américas. El exilio fue la vivencia de estas comunidades africanas que, por su deportación, no pudieron participar en la creación de los Estados africanos.

Son muchos los trabajos en lengua inglesa que han tratado de circunscribir los orígenes étnicos de los africanos deportados. Todos coinciden hoy en reconocer que las razias no se limitaron a la costa oeste de África, sino que se extendieron también a las tierras del interior de los reinos enemigos. Así pues, de Cuba a Trinidad, más de 15 millones de africanos de todos los orígenes fueron captura-

1. Manifestación organizada por el Círculo Frantz Fanon en el Teatro Municipal del Fort-de-France.

dos a lo largo de los ríos Senegal, Níger, Volta y sus afluentes, arrancados de los imperios songhai, de los reinos del Congo, de los estados haussa, mossi o yoruba o capturados en las costas del «grano» (la pimienta), del marfil, del oro o de los esclavos (en el golfo de Guinea), amontonados en los almacenes de esclavos de las islas de Gorea, del Príncipe, de São-Tomé o de las islas Bananas..., marcados y vendidos en los puestos portugueses, holandeses, ingleses, franceses y daneses.

Las «piezas de India» como se llamaba a los negros jóvenes y fuertes, venían pues de todos las regiones de África: de Senegal, Assinia[2] (donde el rey de Francia Luis XIV había enviado a su antiguo mosquetero Aniba, bautizado por Bossuet para ser primer heredero del reino de Assinia), de las islas Bissagos, de Dahomey, etc.

En el *Répertoire des expéditions négrières*[3] se pueden ver algunos extractos de los archivos departamentales que citan los orígenes étnicos de los negros embarcados en los buque negreros que pasaban por Burdeos: «Carga, Martinica, Guayana: 506 negros congo»; «El Cabo: 123 negros guinea»; «dos negros procedentes de la costa de Judá», destino sin precisar. En una carta (de Orvilliers, 9 de julio de 1751) podemos leer: «Navío procedente de la costa de Angola, pero aquí no nos gustan los congo, sujetos al cimarronaje y poco adecuados para las tareas» «Un negro de Benin, capturado en la costa de Guinea por el negrero *La Vénus,* libre, pide salir de Francia» (Archivos de La Rochelle del 6 de junio de 1741); «El navío *l'Imprévu* lleva a un niño negro de diez años, sin marcar, de nación Saint-Pol»; «Un negro, hijo de un príncipe de la costa de Judá, libre, vendido en Puerto Príncipe en 1750, venido de Guinea en el *Minerve* de Burdeos...»

A su llegada a las Antillas, los esclavos se venden a los plantadores que reconocen su lugar de origen por algunas particularidades: «[...] por su voz suave, los calvaires de Cabo Verde; por las cuchilladas en la cara, a los bambara; por sus cicatrices, a los quiambas; por su idioma armonioso, a los mandingas; por sus tatuajes a los aradas de Dahomey; por su alegría, a los congos; por su olor, a los angolas.»[4]

Excepto en Cuba, la República Dominicana y Puerto Rico, los africanos constituyeron el núcleo de la población de las islas del Caribe adonde llegaron en dos tiempos, primero como esclavos, y después de 1857 a 1864 como «trabajadores libres». «Sembrar dos veces la caña de azúcar, limpiar el índigo de gusanos, cortar el tabaco, hervir el jarabe de azúcar, fabricar el ron en las destilerías, y el azul celeste del índigo en las plantaciones de índigos, esta será su dura tarea, activada por el látigo del capataz.»[5] El comercio transatlántico de

2. Reino situado en la parte occidental de la antigua Costa del Oro, incorporado al actual Côte d'Ivoire. Los franceses pusieron allí un puesto de compra-venta.
3. J. Mettas (1984).
4. *L'Illustration* (1935).
5. *Idem.*

esclavos negros contribuyó al desarrollo y enriquecimiento de las ciudades y de los grandes puertos de Europa: Cádiz, Lisboa, Barcelona, Marsella, Burdeos, La Rochelle, Nantes, Rouen/Le Havre, Amsterdam, Londres, Bristol, Liverpool, Glasgow.

Los europeos que vivían en el Caribe apenas formaban una comunidad homogénea. Estaban los «grandes blancos», colonos nobles o burgueses, propietarios de las grandes plantaciones gracias a las tierras que habían robado a los amerindios; estaban los «funcionarios», representantes del rey, encargados de garantizar el monopolio de los intercambios entre la metrópoli y sus colonias; estaban los «contratados», apodados los Treinta y Seis Meses porque se habían comprometido por tres años y cuyas condiciones de vida eran bastante penosas; estaban los «contratados por fuerza» reos de galeras o víctimas protestantes de la revocación del Edicto de Nantes; por último, había soldados y algunos extranjeros, sobre todo judíos holandeses.

En la región del Caribe las realidades coercitivas del sistema de las plantaciones se mezclaron con las aportaciones culturales de los diferentes pueblos africanos para crear un nuevo entorno humano y ecológico (por ejemplo, con la introducción de plantas y animales poco habituales) y modificar así la economía y la producción.[6] Durante siglos, en este entorno aparentemente paradisíaco, amerindios y europeos, más tarde africanos, europeos y amerindios (los pocos que habían sobrevivido), se mezclaron aunque odiándose. En las plantaciones, a la privación de libertad y a los malos tratos físicos, respondían revueltas e insurrecciones; a las revueltas reprimidas con sangre, les seguían los cimarronajes que conducían a una caza humana que acababa normalmente en la muerte y también a veces en la libertad del esclavo conquistada con riego de su vida.

La resistencia al sistema de envilecimiento tomó diversas formas: el suicidio, que según sus creencias permitía al alma volver al país de los antepasados; el aborto voluntario de las mujeres para impedir que sus hijos nacieran bajo el yugo de la esclavitud; el envenenamiento de los amos por medio de plantas tóxicas; el sabotaje del trabajo, lo que dio origen al estereotipo del negro perezoso; la huida; los levantamientos y revueltas colectivas, que hicieron posible la liberación del pueblo de Santo Domingo y el advenimiento de la primera república de la diáspora africana del Nuevo Mundo bajo el impulso del general Toussaint Louverture. Este hecho histórico capital tuvo consecuencias mayores, ya que desde entonces Haití no ha dejado de pagar las consecuencias. En las demás colonias, se intensificó el sistema esclavista asfixiando en origen toda veleidad de liberación. Pero fue tal la aspiración a la dignidad que, pese a todos los obstáculos con los que tropezaron, los esclavos participaron en los decretos de abolición de la esclavitud que se promulgaron en el siglo XIX.

6. «Environnement africain. Environnement caraïbe» (1978).

## Los indios

La inmigración procedente de la India empezó tras la abolición de la esclavitud. Los indios no deseaban dejar sus tierras. Fueron los colonos europeos los que fueron a buscarlos una vez terminada la esclavitud legal (en 1834 en las colonias británicas, en 1848 en las colonias francesas, en 1863 en las colonias holandesas y en 1880 en Cuba) para salvar la economía azucarera.

De 1838 a 1817, hubo más de 500.000 indios «contratados» que fueron introducidos en las islas colonizadas del Caribe. La mayoría estaban empleados contractualmente... pero «con persuasión» y tenían que reemplazar a los esclavos recién liberados.

El 24 de diciembre de 1854 llegaron a Guadalupe los primeros indios en número de 344. El 15 de mayo de 1885 llegaron a la isla más de 42.000 inmigrantes de los que casi 20.000 murieron en los campos de caña. Solamente 8.000 volvieron a la India. Los demás, por las buenas o por las malas, hicieron de Guadalupe su tierra de adopción. En la actualidad son muchos los descendientes de estos indios llevados allá casi por la fuerza, sobre todo en las islas anglófonas. La Guayana británica acogió 44% del total de los inmigrantes, Trinidad, 27% (en la actualidad, los indios, ya sean de religión hindú o musulmana, representan cerca de 44% de la población total de la isla), Jamaica, Granada, Santa Lucía y San Vicente acogieron cerca de 50.000 indios, Surinam, cerca de 35.000, la Guayana, 8.472, en unos veinte convoyes (entre 1855 y 1877), y la Martinica 25.509 llegados en unos veinte buques (entre 1854 y 1883).

No hubo inmigración india en las islas donde la economía de plantación era imposible por la sequía o la escasez de tierras o porque no hacía falta mano de obra (Barbados, por ejemplo).

## Los demás inmigrantes

Más recientemente, una mano de obra malaya o china procedente de Insulindia ha inmigrado a las islas que fueron antiguas colonias holandesas, donde forma pequeñas minorías cerradas en sí mismas.

En conclusión, hay que señalar que la población blanca que llegó al Caribe era esencialmente masculina y que, pese a la prohibición de contactos sexuales entre blancos y negros, surgió una clase de mulatos libres, compuesta de hijos naturales liberados y más tarde de sus descendientes. Este mestizaje, valorado a nivel de las representaciones colectivas aunque ilegítimo, contribuyó a crear entre negros y mestizos una diferencia social basada en el prejuicio del color.[7]

Las diferencias basadas en los matices del color de la piel –reproduciendo así la interpretación racista difundida por Gobineau en su *Traité sur l'inégalité des races*

7. Ver F. Fanon (1950) y H. Tolentino (1984).

*humaines* tuvieron graves consecuencias, sobre todo en Haití, ya que en 1915 la clase dirigente mulata de este país antepuso sus intereses a los de la población negra mayoritaria poniéndose al servicio de la bandera de los Estados Unidos de América.

## Panorama del Caribe

En la actualidad, la región del Caribe forma un conjunto geográfico, económico y político inconexo con predominio anglosajón.

Desde que la mayoría de las naciones obtuvieron su independencia en los años 60, y desde la desaparición de la Comunidad Económica del Caribe, que reunía a las potencias coloniales, la región del Caribe se constituyó como un mosaico de estados independientes o asociados y de colectividades con una condición especial, asociada o dependiente, que los Estados Unidos de América vigilan.

Se pueden emplear distintos enfoques para presentar los casi treinta países que componen la región del Caribe. El criterio geográfico no parece pertinente, ya que los estados de la región (México, Guatemala, Panamá, Honduras Nicaragua, Costa Rica y Colombia) tienen poca o ninguna relación con los demás, centrados como están en los problemas estadounidenses, mientras que otros (Guayana, Surinam, Guayana francesa y, en menor medida, los estados del norte del Brasil, Para y Amapa), situados fuera del arco del Caribe *stricto sensu,* ofrecen características próximas a las del Caribe. Este criterio tiene que ser complementado por el de pertenencia a organizaciones regionales –como los acuerdos de la Unión Europea (UE) y de los países de África, del Caribe y del Pacífico (ACP) o el Caribbean Bassin Initiative (CBI)– o de adhesión a organismos internacionales –lo que favorece un enfoque más de tipo geopolítico–, o también la proximidad lingüística (hispanófona, francófona, anglófona, neerlandófona o criollófona), lo que permite tener una visión más cultural.

La combinación de estos diferentes enfoques permite la agrupación en cinco conjuntos:

- la Commonwealth Británica con las Antillas británicas (formadas por cinco pequeños territorios que no pasan en total de 80.000 habitantes, las antiguas posesiones convertidas en estados independientes, que son doce y se agrupan desde 1973 en el CARICOM (los más importantes son Jamaica –1962–, Guayana –1966–, Belize y Trinidad-y-Tobago –1962);
- un grupo de Estados bajo la soberanía neerlandesa (Aruba), y seis territorios de las Antillas neerlandesas con sus 300.000 habitantes;
- un conjunto de territorios bajo la soberanía de los Estados Unidos de América (Puerto Rico y las Islas Vírgenes Americanas, que representan más de 3 millones de personas);

- cinco grandes estados independientes con Haití por un lado y la República Dominicana por otro, cuya población se aproxima respectivamente a 6 y 7 millones de habitantes; la República de Cuba (más de 10 millones de habitantes) y, en el litoral sudamericano, Surinam (con 400.000 habitantes) y Venezuela (con cerca de 20 millones de habitantes);
- unos territorios bajo soberanía francesa (Martinica, Guadalupe y su archipiélago, así como la Guayana francesa que suman una población de cerca de 900.000 habitantes).

Lo que favoreció la emergencia de una dinámica geopolítica propia del Caribe fue la intervención de los Estados Unidos de América en Cuba en 1898, con motivo de la guerra hispano-americana. Desde 1898 hasta 1960, este espacio ha estado bajo vigilancia estadounidense pues, según la doctrina de Monroe, toda intervención extranjera en el Nuevo Mundo se consideraba peligrosa para la paz y la seguridad de los Estados Unidos de América (por lo que instalaron cuarenta bases para la marina y la aviación).

La revolución castrista en Cuba suscitó la intervención de lo que entonces era la URSS en esta parte insular de las Américas. A ella siguió la llegada al poder en Granada en 1979 de un gobierno nombrado por Maurice Bishop, pero la invasión espectacular de los marines en octubre de 1983 puso fin a esta segunda experiencia socialista en el Caribe.

Más recientemente, en 1992, con el pretexto de la mundialización de los intercambios comerciales, se libró una batalla estratégica en torno a la producción y comercialización del plátano, lo que permitió a las empresas estadounidenses instalarse en el mercado local de las Antillas francesas.

En la región del Caribe ya no subsisten hoy junto a los estados independientes más que algunos territorios dependientes de una potencia colonial: las islas Vírgenes (Estados Unidos, Reino Unido); las Bermudas, las islas Turks y Caicos, Caimán, Montserrat (Reino Unido); las Antillas neerlandesas (Curaçao, Aruba, Bonaire, Saba, San Eustaquio y la mitad de San Martín); Puerto Rico (Estados Unidos); y los tres departamentos franceses de América (Guadalupe, Martinica y Guayana).

Después de cinco siglos de conquista y de presencia europea, la herencia política de la colonización todavía tiene serias consecuencias y son muchos los poetas, dramaturgos y novelistas que han denunciado la situación de sumisión política heredada de la colonización que hace tan difícil la instauración de relaciones de asociación entre islas, pese a su historia común.

La transformación, en 1946, de las colonias francesas en departamentos de ultramar intensificó las relaciones con Francia y en la actualidad con Europa, en detrimento de un acercamiento inter-Caribe y de una solidaridad activa entre los habitantes de estas islas.

## ¿Qué desarrollo económico para la región?

Por su situación geográfica, el Caribe constituye un cruce privilegiado entre América del Norte y del Sur, un punto de paso obligado, por el canal de Panamá, entre las costas este y oeste de los Estados Unidos y, sobre todo, entre el Atlántico y el Pacífico.

Con el paso del tiempo, la importancia estratégica de la región no hace sino aumentar. Del sur de los Estados Unidos parten los circuitos comerciales más importantes pues en esta región se encuentran los hidrocarburos, que constituyen la riqueza del litoral, lo que explica el interés creciente de los Estados Unidos y del mundo internacional por esta región. Recordaremos que el mar del Caribe encierra en su subsuelo cerca del 10% del total mundial de hidrocarburos: Venezuela, con sus 2.816 km de costa es miembro fundador de la OPEP (Organización de los Países Exportadores de Petróleo); las islas Trinidad-Tobago producen petróleo y gas natural y están asociadas a las grandes refinerías de las Antillas neerlandesas vecinas (Curaçao y Aruba); además, las refinerías del Caribe tratan también el petróleo procedente de Alaska, que llega por el canal de Panamá, el de Arabia Saudita, de Indonesia y de África. El ámbito caribeño produce, por lo tanto, 25% de las importaciones petroleras de los Estados Unidos de América y no carece de riquezas mineras como la bauxita, el níquel, el hierro, el cobre, el cromo y los metales preciosos que alimentan las industrias regionales e importantes circuitos comerciales.

Y, sin embargo, pese a sus posibilidades, la región caribeña se sigue caracterizando, globalmente, por la dependencia y el atraso. En efecto, durante cuatro siglos, el sistema colonial dedicó las economías del Caribe a la producción de materias primas en beneficio exclusivo de las metrópolis. Estaban orientadas básicamente hacia el monocultivo azucarero, la producción de café, plátanos y algunos otros productos agrícolas tropicales (cítricos y especias). Después de la segunda guerra mundial, la creación en 1951 del *Commonwealth Sugar Agreement,* y más tarde, a partir de los años 60, la ruptura diplomática entre Cuba y los Estados Unidos de América abrieron nuevos mercados al azúcar del Caribe, pero el cultivo de la caña de azúcar disminuyó en los primeros años del decenio de 1960, tanto en las Antillas anglófonas como en las francesas, especialmente en Guadalupe y la Martinica.

Pese al auge del individualismo económico, en los años 60 se crearon asociaciones regionales como el Mercado Común Centroamericano. En los años siguientes, se multiplicaron los intentos de asociación entre los países de la zona caribeña pero hoy son sólo acuerdos sectoriales de cooperación.

En 1973, se relanzó la dinámica unitaria con la creación, principalmente en las Antillas anglófonas, del CAICOM (Mercado Común del Caribe). En 1975, la firma por parte de la Comunidad Económica Europea (UE) de los acuerdos de

Lomé con los países ACP (África, Caribe y el Pacífico) abrió el mercado europeo a los productos tropicales del Caribe, si bien con la competencia de los países africanos.

En 1981, los Estados Unidos de América, por boca de su presidente, Ronald Reagan, anunciaron algunas medidas, como la creación del Caribbean Bassin Initiative (CBI), calcado de los Acuerdos de Lomé. El CBI (México, Belice, Nicaragua, Panamá, Colombia, Venezuela, Guayana y Surinam) abría el mercado americano a los productos del Caribe, pero en realidad favorecía sobre todo las exportaciones a los Estados Unidos de productos manufacturados, fabricados a bajo precio en los talleres de los países de la región.

En 1991-1992, al amparo de la apertura del gran mercado europeo, se multiplicaron las asociaciones aduaneras americanas: acuerdos México-Chile, acuerdos del MERCOSUR (Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay), Mercado Común Centroamericano revitalizado, acuerdos ALENA de libre intercambio entre Canadá, México y los Estados Unidos.

El puesto que puede ocupar el Caribe, en la periferia de estas grandes asociaciones económicas, está todavía por definirse, lo mismo que la función de la Martinica, Guadalupe y la Guayana francesa en el interior de la región.

En 1994, tuvieron lugar unos acuerdos para evitar las exclusiones, en relación con las diferentes condiciones de estas islas aunque algunos países, Francia entre otros, no parecen ver con buenos ojos estas iniciativas. Así, los días 9 y 11 de mayo de 1994 se celebró en Santo Domingo la segunda reunión de diplomáticos y altos funcionarios que condujo a la creación en Barbados (julio de 1994) de la Association of Caribbean States, con la finalidad de desarrollar la cooperación económica, cultural, sanitaria y en materia de comunicaciones entre los territorios soberanos y los no independientes.

## Unas sociedades pluriculturales

Las sociedades caribeñas son pluriétnicas y pluriculturales. Con la excepción de Puerto Rico, se puede decir que existe una correspondencia bastante estrecha entre las estructuras sociales y las estructuras «raciales» (las clases más favorecidas son blancas o mestizas y las más pobres, negras o indias). Está claro que la explotación política de esta situación genera desequilibrios y acentúa el subdesarrollo de la región.

Que una sociedad tenga en cuenta su aspecto cultural, en todas las fases de la elaboración y realización de los proyectos económicos, ecológicos, culturales y sociales es una exigencia para un desarrollo equilibrado y controlado de los territorios, de las estructuras y de los individuos. Las sociedades modernas del archipiélago caribeño no son una excepción a esta exigencia (idea-eje del Decenio Mundial del Desarrollo Cultural (1988-1997) instituido por la UNESCO) en

tanto que constituyen un conjunto y cada una por separado un cruce de civilizaciones y de culturas de Europa, África, Asia y América, que se mezclan en un proceso de mestizaje cultural.

## El fenómeno musical

La literatura negra del Caribe es famosa; ha sido objeto de numerosos trabajos y los grandes autores gozan actualmente del reconocimiento y aprecio mundial: Aimé Césaire, Édouard Glissant, Maryse Condé, Léon Gontra-Damas, René Maran, Alejo Carpentier, Jacques-Stephen Alexis, Vidiadhar Surajprasad Naipaul, Wilson Harris, Derek Walcott, Patrick Chamoiseau, Xavier Orville, etc.

Entre los países de población de ascendencia africana, dispersada por la historia de la conquista y después de la colonización, en todo el hemisferio americano, sólo el Caribe cuenta con más de 11 millones de afro-americanos. Algunas de sus músicas, como el reggae, el calipso o el zouk son famosas mundialmente, otras, lo son menos y reclaman situarse en su propia área cultural para que se les reconozca su contribución al patrimonio universal: «Este reconocimiento que tiene una importancia capital para toda comunidad humana, es vital para la nuestra, que es una comunidad joven que está haciéndose, nacida de choques culturales que dieron lugar a relaciones de subordinación, de segregación, de separación y que provocaron conflictos entre razas y culturas, y, tuvieron el efecto, especialmente para los africanos, de la desaparición parcial de las instituciones originales, el olvido de culturas ancestrales y la asimilación de otras nuevas: en una palabra, de la transculturación.»[8]

La búsqueda de identidad de los pueblos del Caribe no ha terminado. Cada día entendemos un poco mejor la importancia de este proceso colectivo en los movimientos de desalienación que agitan a las diferentes sociedades. La nueva visión de los investigadores sobre algunos acontecimientos organizados en las regiones en torno a la música nos hace viajar en el tiempo y en el espacio en busca de caminos de creación que están por señalizar, con las dificultades inherentes a una diáspora atomizada en las numerosísimas islas donde no han dejado de cruzarse e interpenetrarse grupos étnicos y culturas.

La música es el medio de expresión más poderoso y más popular de las colectividades antillanas. Desde los tiempos de la esclavitud hasta hoy ha acompañado siempre a los pueblos en sus penas y en sus progresos. Un proverbio dan dice que «el pueblo donde no hay músico no es un lugar donde el hombre pueda quedarse». Esto refleja hasta qué punto la música desempeña una función primordial para el africano, el del continente y el de la diáspora.

El esclavo, desposeído de su derecho a la humanidad encontraba su identidad y dignidad –al menos ante sí mismo– cuando tocaba el tambor contando su

8. A. Carpentier (1985).

nostalgia, su esperanza y su deseo de rebelarse. La música era para el esclavo el primer espacio de libertad sustraído al amo, el primer cimarronaje, un renacer, el primer grito histórico de los hombres, de las mujeres y de los niños llevados con cadenas a este archipiélago inacabado.

Este acto de nacimiento rubricado en la piel de una oveja iba a dejar paso a una evolución irreversible, jalonada por expresiones musicales muy diversas. Los cantos de trabajo, los que marcaban el compás del trabajo forzado en los campos de caña de azúcar, las cancioncillas de dolor mudo que cantaban a los niños las nodrizas, las madrinas, las madres, las hermanas y las vecinas; los estribillos sin palabras que suben en la garganta anudada, para hacerse más fuerte y más decidido; los cantos de los velatorios, los cantos satíricos, los cantos nacidos de hechos diversos o políticos. En una palabra, los cantos marcados con una musicalidad que nace de los vientres y de las gargantas, heraldos de la memoria colectiva de todo un pueblo.

Así nació la música caribeña, rica de influencias plurales impuestas por la historia colonial; influencia europea primero, fácilmente reconocible en la contradanza; influencia asiática después con la música india, un poco marginal debido a las divisiones coloniales, pero de presencia constante; influencia amerindia, por último, con el empleo de la calabaza, tan apreciada por la población autóctona.

No hace falta decir que esta riqueza musical de inspiración africana no avanzó en su expresión sin encontrar obstáculos. Durante mucho tiempo, esta música popular fue combatida por el aparato ideológico del grupo dominante (ver, para este tema, la obra de S. Clarke que cuenta la supervivencia de las expresiones identitarias y del fenómeno de creación que esto implicaba): «El amo blanco tenía mucho miedo y aprensión cuando se tocaban los tambores para distraerse, para comunicar o para rezar.» «[...] La buena sociedad se burlaba del tambor porque hablaba el lenguaje africano. Debido a esto fue prohibido y durante un tiempo se tocaba en secreto. El tambor provocaba en los blancos las reacciones más irracionales, ya fueran gerentes de la plantación, propietarios de esclavos o misioneros cristianos, porque debían de tener la idea de que el africano, con todas las brutalidades que había soportado, no había perdido su lengua materna y seguía pudiendo "hablar" y por lo tanto comunicarse. El tambor [...] pasó a ser una subcultura clandestina y perdió valor a los ojos de las masas, incluso después de la emancipación. [...] El negro cristiano, antiguo esclavo, vino así al mundo, asociando el tambor con el paganismo y con prácticas bárbaras.»[9] El autor consigue demostrar cómo se abre paso en una sociedad un proceso de alienación que desnaturaliza y pervierte una tradición (en el sentido que le da Igor Stravinski: «una verdadera tradición no es el testimonio de un

9. S. Clarke (1991).

pasado lejano; es una fuerza viva que anima e informa el presente») hasta hacerla ilegal, como ocurrió en las Antillas.

La música de hoy, como todos los productos culturales procedentes de mestizajes plurales, se transforma por la doble influencia creciente de la urbanización y la mundialización del comercio.

El Caribbean Festival of Creative Arts que se celebró por primera vez en 1972 en Georgetown (Guayana), por voluntad del gobierno progresista de L. Forbes Burnham, constituye en sí mismo un acontecimiento político y cultural de primer orden para la región. Por primera vez se ponían en contacto las principales manifestaciones de la cultura caribeña. 1972: Guayana; 1976: Jamaica; 1994: Cuba por segunda vez. Esta última gran concentración supuso el final del aislamiento y fue una prueba de que la solidaridad caribeña era posible.[10]

## La indianidad

La diversidad caracteriza el origen (indio, chino, javanés) y la situación dentro de su grupo de pertenencia de los inmigrantes asiáticos que vinieron a establecerse en el Caribe. Los indios constituyen el grupo más numeroso dentro de la diáspora asiática, en los territorios anglófonos y francófonos. El futuro cultural de estos indios «contratados», cualquiera que fuera la isla de acogida, depende de varios factores: de la proporción de hinduístas que hubiera en la isla, que venían del país tamil al sur de la India, y de musulmanes, procedentes de Calcuta; también de la época en la que se produjera la inmigración, de la metrópoli colonial de la isla de acogida, de las relaciones entre las potencias europeas, etc.

Las condiciones de acogida y de trabajo, y las tareas que se les encomendaban a los inmigrantes asiáticos eran también muy variadas. Algunos llegaban a una isla en la que el sistema de la plantación estaba muy arraigado, por ser muy antiguo, como en la Martinica y en Jamaica. Tenían que adaptarse, por las buenas o por las malas, como simples relevos de los antiguos esclavos que eran, a un molde preestablecido. Sólo las especificidades culturales (algunos aspectos de la vida doméstica, las creencias religiosas, la música, por ejemplo) que fueran compatibles con este sistema tenían alguna posibilidad de supervivencia. Otros llegaban a sitios como Trinidad o Guayana, donde la economía de plantación estaba en sus comienzos, y, sobre todo si eran muchos, podían conservar mejor algunos aspectos de su cultura de origen. Entre estos dos extremos cabía toda una gama de posibilidades en las islas y territorios de acogida.

Los indios procedentes de la India, a diferencia de los africanos, llegaron a unas sociedades jerarquizadas ya constituidas en tierras más o menos ocupadas,

10. Ver Élie Stephenson, en: Julie Lirus-Galap (1991).

en las que se había abolido la esclavitud. Si revelaban y discutían el contrato firmado con los colonos que los habían contratado, se atraían las iras no sólo de éstos últimos sino también de los africanos libres que ocupaban puestos subalternos, tanto más cuanto que por ser mano de obra barata, en la lucha entre los plantadores europeos y los trabajadores agrícolas, desempeñaban la función de romper la huelga y hacer una competencia desleal. Las estrategias empleadas para solucionar los conflictos y los ajustes que se derivaban afectaron profundamente a la cultura y a la organización de las comunidades procedentes de la India. Aunque hay muchos trabajos históricos, demográficos o socioeconómicos, son muy pocos y dispersos[11] los que tratan de las diferentes culturas que entraron en contacto en el Caribe y su mestizaje.

En Guadalupe, la mayoría de la comunidad india, pese a los efectos devastadores de la doble asimilación europea y afro-antillana, sigue estando apegada a sus costumbres, a sus ritos y creencias. Los principios religiosos y míticos impregnan la vida de los indios y, en muchas familias indias los grandes momentos de la vida llevan la huella del hinduismo. Pese a una cierta serenidad basada en un pasado glorioso del que se enorgullecen, los vatialus (sacerdotes hinduistas) responden con nostalgia a los envites de la modernidad. Pero el futuro les preocupa porque no han podido construir el templo de la indianidad en suelo de Guadalupe, aun manteniendo ciertas tradiciones religiosas y mitológicas.

«¡Que la indianidad no sea un epifenómeno!»[12] El proceso de inserción social y cultural de los indios en las diferentes sociedades del Caribe debería culminar con este nuevo siglo: «En el momento en que los negros y los indios, en el mismo barco, aran el océano en busca del pan de cada día para sus hijos, en que los blancos, negros e indios cultivan la isla y fecundan el futuro aprendiendo cada cual a amar a su patria, hermanos de todos los orígenes, construyamos el futuro de Guadalupe y aportemos nuestro hibiscus y nuestro loto al ramo del Caribe.»[13]

El puesto, la función y la aportación de los indios a la construcción de las sociedades son un testimonio de la actualidad y de los retos de la cuestión planteada. La toma de conciencia que necesita esta reflexión se basa en unos valores principales que son la libertad para todos y la misma dignidad para cada uno, cualquiera que sea su pertenencia étnica, religiosa o cultural. Esta es la tarea que ha emprendido el antropólogo y sociólogo Roger Bastide[14] en su estudio de las relaciones interculturales en la región del Caribe y de la América negra.

11. J. Benoît (1976); G. L'Étang (1989); R. Thoumson (1994).
12. E. Moutoussamy (1987).
13. *Idem*.
14 R. Bastide (1967).

Las sociedades procedentes de la economía de plantación tienen tendencia a estallar brutalmente debido a la ruptura del binomio razas/clases, a la diversificación industrial, a la mundialización del comercio, al término de las antiguas formas de dependencia y a las tentativas de organizar especificidades culturales heterogéneas, es decir, a desaislar y «desghettizar» las diferentes diásporas. Ante el volumen de semejante reajuste social, político, económico y cultural, ¿qué lugar hay que atribuir a los valores espirituales comunes y al sentimiento de pertenencia compartido? ¿qué solidaridades se pueden esperar? Las solidaridades de clase, si existen, ¿podrán superar las barreras étnicas y hacer posibles agrupaciones hoy todavía impensables? O bien asistiremos, aquí y allá (en la región del Caribe, en Europa, en África, en América y en otros sitios) a enfrentamientos en los que se mezclen las diferencias de clase y de etnias?

## Unos pueblos solidarios

### Acciones de acercamiento para una mejor comprensión

Los estudios sobre la trata negrera han puesto de manifiesto las consecuencias de los crímenes perpetrados contra la humanidad en el Caribe desde el siglo XV al siglo XIX. Estos crímenes se han prolongado por la aplicación de unos principios racistas que tratan de someter a un tipo de individuo, de hacerlo inferior, de alienarlo a él y a su cultura, de convertirlo en un ser dependiente.

El traumatismo colectivo está inscrito en las memorias, se transmite y se reactiva. El tratamiento y la rehabilitación de los sobrevivientes, a fin de preservar el equilibrio mental de sus descendientes, debe asumir la totalidad de su historia. El crimen contra la humanidad se prolonga siempre, con sus consecuencias psicológicas, y afecta a varias generaciones sucesivas.

Los pueblos amerindios continúan resistiendo, pero viven recluidos. Los descendientes de las diásporas africanas en su mayoría mestizos, están divididos, se enfrentan o se ignoran, como todos los que luchan por el poder. ¿Qué solidaridad institucional es posible para el Caribe? No es extraño que en un contexto de división políticamente impuesto y mantenido, escaseen los intercambios cooperativos. Con la cooperación del Comité Francés de la Federación Mundial de Ciudades Unidas, tres ciudades de Guadalupe, una de la Martinica y una de la Guayana han establecido relaciones con Trinidad: entre Port of Spain y Morne-à-l'Eau en Guadalupe; entre San Fernando y Trinidad en la Martinica. La ciudad de Cayena (Guayana) tiene un doble hermanamiento: Salvador en Brasil y Thiès en Senegal. La ciudad de Basse-Terre (Guadalupe) está hermanada con la ciudad de Pondichéry en la India. Pointe-à-Pitre (Guadalupe) está hermanada con Saint-Louis (Senegal).

### El nuevo humanismo

Un proceso de transformación interna de las sociedades está en marcha, consecuencia de los efectos brutales de la mundialización. No basta solamente con estudiar los fenómenos; es urgente añadir la búsqueda de un nuevo humanismo basado en la libertad e inseparable de la igualdad. Pues cada uno de nosotros debe poder disponer, para concebir sus relaciones con los demás, de un sistema de valores plurales que permita pensar y vivir con nosotros mismos y con el otro, la diversidad. No se trata solamente de una aceptación generosa del otro (en una relación concebida como desigual) sino de hacer eficaz la imbricación creciente de intereses primordiales para unos y otros, en la que nadie tiene garantizada la reciprocidad si excluye.

La historia, es decir, los hombres, ha decidido el destino de las civilizaciones, de las naciones y de las culturas. Compete a otros la tarea de hacer efectiva la igualdad entre los individuos. No se trata solamente de conocer la cultura de los demás para poder entenderla y vivir a su lado pese a las diferencias; se trata también y sobre todo de descentrarse en relación al propio etnocentrismo, de permanecer alerta en cuanto al uso y la difusión de representaciones colectivas erróneas, hirientes para los individuos y para las naciones, de hacer retroceder la ignorancia para que los prejuicios convertidos en dogma y que envilecen al individuo, se tornen caducos. Hay que instaurar una nueva mentalidad, que haga que el encuentro con el otro deje de convertirse en supresión de las diferencias y se convierta en enriquecimiento por aceptación de la diversidad. En el siglo XXI, la tarea primordial es concebir este nuevo humanismo, esta nueva forma de comunicación y de proponer las reglas jurídicas, políticas, sociales, económicas y culturales. Como dice Aimé Césaire:[15]

«Sabemos que la salvación del mundo depende de nosotros también
Que la tierra necesita de todos sus hijos.
Los más humildes.
La sombra gana...
Ah! Toda la esperanza es poca para mirar al siglo de frente!
Los hombres de buena voluntad darán al mundo una nueva luz.»

## Bibliografía

Bastide, R. 1967. *Les Amériques noires.* París, Payot.

Benoît, J. 1976. *Immigrants asiatiques dans l'Amérique des plantations.* Actas del XLII° Congreso internacional de americanistas.

Carpentier, A. 1985. *La musique à Cuba.* París, Gallimard.

15. Aimé Césaire (1941).

CÉSAIRE, A. 1941. «Présentation». *Tropiques* (Fort-de-France), n.º 1.
«Chroniques d'une conquête». *Ethnies* (París), n.º 14, 1993.
CLARKE, S. 1991. *Les racines du reggae.* París, Éditions caribéennes.
DEREK, W. 1992. *Le royaume du fruit-étoile.* París, Circé.
«Environnement africain. Environnement caraïbe» (Montreal). *Cahiers d'études du milieu et d'aménagement du territoire* (Centre de recherches caraïbes), fuera de serie, 1978.
FANON, F. 1950. *Peaux noires et masques blancs.* París, Le Seuil.
L'ÉTANG, G. 1989. «L'Inde en nous». *Revue Carbet* (Fort-de-France), n.º 9.
«La France au-delà des mers». *L'Illustration.* Le Livre de París, 1935.
LIRUS-GALAP, J. 1987. *Identité antillaise.* París, Éditions caribéennes. (3ª ed.)
—. 1991. «Communiquer la culture». *Revue Mawon/Cedagr.*
METTAS, J.; DAGET, S. 1978 y 1984. *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII*ᵉ *siècle.* Nantes/París, Bibliothèque d'outre-mer.
MOUTOUSSAMY, E. 1987. *La Guadeloupe et son indianité.* París, Éditions caribéennes.
THOUMSON, R. 1994. *Les Indes antillaises.* París, L'Harmattan.
TOLENTINO, H. 1984. *Origines du préjugé racial aux Amériques.* París, Robert Laffont.

# Trata negrera y turismo cultural

Clément Koudessa Lokossou

Puede parecer insólito hacer referencia a una noción de los tiempos modernos y anti-stress por excelencia como es el turismo en el marco de unos estudios dedicados a esta peregrinación histórica al seno del más dramático movimiento migratorio forzado Sur-Norte de todos los tiempos.

Pero más extraño todavía es el inmenso espectro de motivaciones que impulsa a los turistas a consumir en la actualidad los productos culturales más insólitos. El exotismo ya no conoce límites. ¿Está cambiando la época de los destinos turísticos estándar hacia una mayor racionalidad hasta el punto de que el turista del siglo XXI es el que elige su destino turístico? ¿Puede la trata negrera a través de su organización, sus estructuras, los lugares de su práctica y los monumentos, reliquias de este pasado, constituir una respuesta a esta racionalidad y ser el principio de un nuevo tipo de turismo? ¿Merecen los sitios y monumentos de la trata en la costa de los esclavos y sobre todo en Benin la atención de los investigadores y van a dejar de ser sitios anónimos, corrientes, para poder contribuir a la expansión y al desarrollo cultural, social, económico y turístico de Benin y de la sub-región africana occidental?

¿Puede este nuevo tipo de turismo, dejando aparte su carácter insólito, contribuir al acercamiento de los individuos, al desarrollo y a la paz mundial?

## La ingeniosidad de la trata negrera

Con frecuencia se ha dicho que la trata negrera fue una empresa minuciosamente organizada, tanto en los países de origen como en los de acogida. Un rápido vistazo a esta organización permite entender mejor la importancia de la trata negrera para el turismo en los países africanos proveedores de esclavos.

La aventura marítima de los portugueses, cuyo punto de partida fue la toma de Ceuta en 1415,[1] lanzó a las naciones europeas a la conquista de otros continentes, incluida África. Los móviles de las peregrinaciones portuguesas y europeas eran bien conocidos: encontrar el reino del sacerdote Juan al que se esperaba convertir en aliado contra los infieles, alcanzar las fuentes de producción de oro del Sudán y, sobre todo, descubrir una ruta marítima que permitiera llegar a la India y a sus mercados de seda y de especias.

La captura de los negros –pretendidamente infieles– no se consideraba como reprensible. Cuando en 1441 Nuno Tristao tuvo el «honor»[2] de llevar a los primeros negros de las costas occidentales de África al sur del cabo Bojador[3] y un edicto real de 1502 autorizó la introducción de esclavos en el Nuevo Mundo, nadie entendió el sentido de tales decisiones... que condujeron a la emigración forzada de 9 a 15 ó 20 millones de negros fuera de África.[4] La mayor parte de las naciones europeas y americanas estaban involucradas en este fenómeno, al que sucedió la colonización, en los siglos XVIII y XIX, con la complicidad de algunos africanos. Pero, dejando a un lado la participación de los europeos y de los americanos, es la ingeniosidad de toda la estructura, pasando por las fases de captura, paso, depósito, y traslado de los esclavos, lo que permite al sector turístico de hoy explotar la trata negrera con fines económicos.

Como prueban los archivos, la primera forma de captura de los esclavos, –heredada de la Edad Media europea– fue el rapto o *filhamento*,[5] es decir, el ataque sorpresa al que es imposible escapar. La obra *Roots* de Alex Haley describe bien la eficacia del rapto de esclavos atrapados en la red como peces.

Las guerras también eran un buen pretexto para procurarse esclavos, incluso fueron el medio más cómodo.[6] Así, Ashanti y Dahomey[7] eran un punto de referencia cuando la trata negrera se convirtió casi en un monopolio del Estado.

Las razias, las redadas, la compra de esclavos o las capturas organizadas por ciertas personas influyentes, como los jefes indígenas, constituyeron otra fuente de provisión de «madera de ébano».

1. Gueye Mbaye (1986), p. 124.
2. *Idem.*
3. *Ouidah, petite anthologie historique* (1993).
4. Es imposible, en el estado actual de conocimientos, dar el número exacto de negros afectados por la trata negrera. La cifra más aceptable se sitúa entre 9 y 15 millones.
5. Mbaye (1986), p. 124.
6. *Ibid.*, p. 157.
7. «Dahomey» era el nombre de uno de los reinos más poderosos de la Costa de los Esclavos antes de pasar a designar a todo el país cuando fue conquistado por Francia en 1894. El nombre de República Popular de Benin le fue dado el 30 de noviembre de 1975 y el 1.º de marzo de 1990 pasó a ser República de Benin.

Los puntos donde tuvieron lugar combates y batallas son pues sitios de la trata negrera, aunque los más significativos y «rentables» para la explotación turística sean los relacionados con el paso, almacenamiento y traslado de los esclavos.

## ALGUNOS SITIOS RELACIONADOS CON LA TRATA NEGRERA EN BENIN

Los esclavos prisioneros destinados a partir hacia las Américas tenían que recorrer enormes distancias para ser reagrupados y dirigidos hacia los puertos de embarque. No todos partían al mismo tiempo ni en el mismo barco. Muchos esperaban en los lugares de tránsito, verdaderos osarios en los que las condiciones de vida eran espantosas.

El sitio más conocido en Benin es el de Zoungbodji en Ouidah. El monumento que ha construido allí el gobierno con motivo de las fiestas del primer Festival Mundial de las Artes y de las Culturas Vudú, o Ouidah 92, es el inicio de la transformación de un sitio histórico «mudo» y olvidado en un sitio vivo y turístico.

Sitios relacionados con la trata negrera y clasificados por categoría[8]

| Función de los sitios | **Nombre de la localidad** | **Estado actual** |
|---|---|---|
| Mercados de esclavos | Godomey, Abomey-Calavi, Hêvié, Ganvié, Logozohè | |
| Sitios de paso de los esclavos | Cotonou, Portonovo, Kétou, Avlékété, Ekpé, Sèmè... | Sin acondicionar como sitio relacionado con la trata negrera |
| Sitios donde permanecían los esclavos | Allada, Abomey, Savi, Kétonou | *Id.* |
| Sitios donde se hacía la selección | Savalou, etc. | *Id.* |
| Sitios de almacenaje y embarque | Ouidah, Agoué, Grand-Popo | Acondicionados parcialmente en Ouidah |

Otros sitios de Benin, mencionados en el cuadro, testigos de la tragedia que fue la trata negrera, esperan ser acondicionados y poder contribuir así à la proyección cultural del país.

8. El autor ha hecho este intento de clasificación sobre la base de la función que desempeñó cada sitio. Los nombres corresponden a los de las localidades del Benin actual.

## Monumentos que recuerdan la tragedia del comercio triangular

Existen en Benin monumentos que están directamente relacionados con la trata de esclavos y otros que no habrían existido si la Costa de los Esclavos no hubiera estado en contacto con las Américas debido a la trata negrera.

En el primer caso, hay que citar los fuertes, los puestos, los pecios de buques y otros muchos objetos relacionados con la trata negrera. En efecto, los franceses, los ingleses y los portugueses habían recibido de los reyes de Ouidah (Judá) concesiones de tierras situadas en el actual Savi, para erigir construcciones estratégicas –como fuertes y fortalezas– que sirvieran de alojamiento y de depósito de esclavos. En la obra del reverendo padre Labat aparece la descripción de uno de estos fuertes: «Los franceses y los ingleses tienen cada uno un fuerte al oeste de esta ciudad. El de los franceses está más al oeste; se compone de cuatro bastiones con fosas anchas y profundas, sin camino cubierto, sin explanada ni vallado. [...] Tiene treinta cañones montados tanto en los bastiones como en las cortinas. [...] Los cuatro cuerpos del edificio que forman una gran plaza cuadrada sirven de almacenes, alojamiento para los oficiales y la guarnición; así se llama el lugar donde meten a los cautivos en espera del momento de embarcar.»[9]

Aunque estos fuertes (construidos por los franceses, ingleses, daneses o portugueses) no son tan famosos como los de la isla de Gorea en Senegal o de San Jorge de Elmina en Ghana –quizá porque no se han podido conservar todos–, el recuerdo de los esclavos que pasaron por allí sigue siendo muy presente.

Sólo el fuerte que construyeron los portugueses ha sobrevivido al tiempo; hoy es sede del Museo Histórico de Ouidah, cuyas colecciones se refieren principalmente a la trata negrera.

En cuanto a los puestos de venta, también han desaparecido. El de Djêgbadji, junto al mar, desde luego el más reciente y llamado comúnmente «aduana», sobrevivió esperando ser renovado con fines turísticos.

Otros tipos de recuerdos indirectamente relacionados con la trata negrera que están muy presentes en el sur de Benin y causan la admiración de los turistas son los vestigios de la comunidad brasileña o afro-americana de esclavos liberados que volvieron a los lugares de donde partieron sus antepasados negros. El impacto de esta civilización de regreso es evidente en las ciudades de Ouidah, Portonovo y Agoué, verdaderos ecomuseos de las tradiciones americanas más vivas: arquitectura de tipo brasileño, tradiciones culinarias, culturales y de culto, patronímicos de resonancia portuguesa, francesa, inglesa, etc.

9. J.-B. Labat, Nouvelles relations de l'Afrique occidentale, 1728. En: *Ouidah: petite anthologie historique* (1993), p. 29. J.-B. Labat pertenecía a la orden de los Hermanos Predicadores.

Por último, mas allá del Atlántico, los vestigios de la trata negrera pueden prolongar la proyección turística de Benin. Así, en el marco del festival de Ouidah 92, se comunicó a Benin la renovación de un barco en el que figuraba la inscripción WHYDAH, descubierto en los Estados Unidos de América en las costas de Boston en 1982 y transferido a Tampa (en el Estado de Florida) para la colección del museo de arte africano de esta ciudad. Este barco, primero negrero y más tarde pirata, que naufragó en 1717, debía ser transformado en museo flotante abierto al público y colocado en un parque de atracciones turísticas. La comunidad negra de Tampa y de Boston se opusieron y el proyecto fue anulado. Quizá Benin podría recuperar este barco y convertirlo en un sitio de visita turística.

Así, los monumentos y los sitios de la trata negrera se integran totalmente en la cultura del país en el que se sitúan. Pero, ¿qué son? ¿lugares de vergüenza o lugares tabú? No hay que tener emotividad ante la historia. Estos monumentos y sitios son ante todo testimonios del pasado, por dolorosos que sean. Pueden y deben ser lugares de meditación y de reflexión para todos, incluidos los turistas, lo mismo que el monumento memorial de Zoungbodji, que la estatua de Toussaint Louverture a la salida de Allada, que el Museo Histórico de Ouidah y que los recuerdos-testimonio que salpican la carretera que va de la ciudad a la playa donde embarcaban los esclavos.

## Turismo, desarrollo y paz

El turismo, sinónimo hasta ayer de un *farniente* reservado exclusivamente a las clases privilegiadas, se ha convertido en un hecho social de gran magnitud: es la actividad económica más importante del mundo.[10] En 1994 movió un volumen de más de 500 millones de viajeros por todo el planeta. El turismo, cualquiera que sea su motivación, constituye una riqueza económica que podría incluso atenuar la pobreza, crear empleos, aumentar los recursos en divisas, resolver los problemas del mundo rural y favorecer el desarrollo social y cultural de las comunidades locales. Y, sin embargo, la noción de turismo es compleja y dificil de entender y la de turismo cultural lo es todavía más.

Cuando se habla de turismo, se abordan temas muy diversos: el arte como medio de expresión, la educación, la diversión y el deporte, el urbanismo, la industrialización, la infraestructura y el progreso técnico, el medio ambiente, la ecología y la arqueología, las vacaciones, la gastronomía y los espectáculos, la artesanía, las costumbres y las tradiciones, los juegos para niños..., es decir, la vida misma. El turismo hoy sigue siendo el instrumento de desarrollo por excelencia de los pueblos y de los individuos.

10. François Vellas (1992), p. 1.

Nace de la tendencia que tienen los individuos a descubrir y comprender. Descubrimiento del mundo y de nuestros semejantes, de la naturaleza y del espíritu de los que gozamos plenamente porque los compartimos. Compartir las experiencias vividas, poner en común los problemas y las expectativas, en una palabra «comunicar»; éste es el sentido de un nuevo enfoque del turismo.

El turismo es, pues, una forma de «esparcimiento» fuera del lugar habitual de residencia. Pero el turismo es también un «estado de ánimo», resultado compuesto de una serie de fenómenos anteriores, múltiples, que le dan forma. Es una manera de aprehender la vida y un medio de inserción, que pretende ser armonioso, del hombre moderno en su entorno. Se define por lo tanto como uno de los elementos fundamentales del equilibrio de la vida. Tiene una función de «descompresor» y anti-stress, de «regenerador», y por eso sirve de solaz.[11] Por supuesto, el turismo es plural: existen tantas formas de hacer turismo como turistas. Pero el turismo de negocios no excluye el turismo cultural que puede ser compatible con el turismo de descanso, que a su vez se puede unir al turismo deportivo.

El turismo cultural designa diferentes formas de turismos, basados en un descanso intelectual.

Los museos se visitan por las obras de arte que contienen, mientras que los monumentos históricos son apreciados por su arquitectura. En cuanto a los sitios, que suelen estar clasificados, son objeto de visitas turísticas (solamente la Alhambra, por ejemplo, joya de la civilización islámica en Andalucía, recibe más de 30 millones de visitantes al año; el Taj Mahal, una de las siete maravillas del mundo, bate todos los récords de visitas turísticas en la India; el centro Georges Pompidou en París recibe 8 millones de visitantes cada año y el palacio de Versalles, 4 millones:[12] todos ellos son ejemplos de monumentos históricos de gran valor artístico, cultural, turístico. Las ciudades de Rabat, Meknès o Marrakech, llamadas imperiales, con sus palacios, sus mezquitas o sus fuentes no son más que ciudades históricas ligadas al pasado de Marruecos, pero nada más marcharse de ellas ya se está pensando en volver: no son solamente ciudades culturales, son también ciudades turísticas. En mi opinión, San Jorge de Elmina en Ghana, o la isla de Gorea en Senegal, pertenecen absolutamente a esta categoría.

Además de los sitios y los monumentos, los festivales, los espectáculos y los carnavales constituyen manifestaciones culturales de gran valor turístico. Los parques y los sitios naturales completan la gama del turismo cultural, sin olvidar los sitios espirituales como Lourdes o La Meca, mientras esperamos quizá santuarios vudú de fama mundial. Tantos lugares o acontecimientos que favorecen el encuentro de poblaciones y razas y demuestran la similitud de comportamien-

11. *Nouvelles de l'OMT* (Ginebra), n.º 3, mayo-junio de 1994, p. 1.
12. J.-P. Pasqualini y B. Jacquot (1990), p. 8.

tos entre todos los individuos ya sean blancos, negros o amarillos. ¿No es un preludio para la comprensión mutua y para la promoción de la paz mundial?

Todo lo que define el turismo cultural se inscribe en el contexto de una nueva motivación que impulsa a los individuos a desplazarse, igual que los negocios, el descanso o el deporte.

¿Por qué la trata negrera, el movimiento de desplazamiento forzado más importante de la historia de los hombres y, por tanto, los sitios y monumentos a los que ha dado origen no van a atraer a los turistas? El deseo ardiente de los descendientes de los esclavos, los negros de la diáspora, de volver en peregrinación a la tierra de sus antepasados no sería un motivo suficiente para acondicionar o rehabilitar un patrimonio tangible e intangible ligado a la trata negrera? ¿No basta esto para el desarrollo de un turismo cultural? Rehabilitar los lugares y monumentos ligados a la trata negrera contribuiría a acercar a los pueblos del mundo, a promover el desarrollo del país y a crear las condiciones para un mejor conocimiento y comprensión mutuos, únicas garantías de la paz mundial. Es sabido, el conocimiento fomenta el aprecio, el respeto y el diálogo.

Así pues, convendría lanzar ejes de reflexión susceptibles de producir proyectos de investigación que hagan de los sitios de la trata negrera lugares adecuados para los visitantes y turistas. Estos proyectos podrían incluir:

- la investigación arqueológica para encontrar y despertar la historia de los fuertes franceses, ingleses y holandeses hoy desaparecidos de Ouidah y de sus alrededores, tratar de renovarlos con fines históricos y turísticos (en lo que se refiere a arquitectura y funcionalidad). Lo mismo se podría hacer con la subregión y ¿por qué no? con todos los lugares del continente afectados por el fenómeno;
- el despertar de algunos sitios importantes de la trata negrera como Allada, Ganvié y Kétou, donde se profundizaría en el estudio sobre las personalidades más interesantes ligadas a esta historia. Así, se podrían elaborar recorridos turísticos en torno al tema de los afro-americanos, como la organización de un circuito «Ruta del Esclavo»;
- la transformación de Allada, en memoria de Toussaint Louverture, el padre de la República de Haití, en un centro de peregrinación de los negros de la diáspora. Se podría construir un motel en el más puro estilo de Benin (con ladrillos de adobe y una aireación natural) y con una animación relacionada con la trata negrera (cantos, danzas, culto vudú y espectáculos) para acoger a los turistas;
- la integración del circuito de la Ruta del Esclavo en las ciudades de Portonovo, Cotonou, Ganvié, Ouidah, Allada, Abomey y Kétou, siguiendo el itinerario turístico Ruta del esclavo: Cotonou-Ganvié-Portonovo-Kétou-Abomey-Allada y Ouidah (lugar de embarque);
- la realización de un folleto de información histórico-turística para entregar a los visitantes.

La trata negrera, objeto de tantos escritos famosos, no ha terminado de ofrecernos sus mil facetas.

Gracias al turismo, el proyecto de la Ruta del Esclavo puede tener enormes repercusiones. Por ello, hay que hacer todo lo necesario para que Benin se convierta en un destino turístico predilecto, tanto para los especialistas como para los aficionados deseosos de entender a África y su tragedia. ¿No sería una manera insólita, incluso paradójica, de promover el desarrollo de un país en torno a un movimiento como la trata negrera que fue (¡y de qué manera!) destructor de personas y de bienes?

## Bibliografía

LAHLOU, K. 1994. *La gazette du tourisme,* n.º 19.

«The slave trade within the African continent». En: *The African slave trade from the 15th to the 19th century.* París, UNESCO Publishing. (General History of Africa: Studies and Documents, 2.)

MBAYE, G. 1985. *La traite négrière du XV^e au XIX^e siècle.* París, Éditions UNESCO.

OFFICE NATIONAL MAROCAIN DU TOURISME. 1993. *Maroc, les villes impériales.* Rabat, ONMT.

OMT. 1983. *Les nouvelles conceptions du rôle du tourisme dans la société moderne: des modèles de développement possibles.* Ginebra, OMT. (A/5/12 Add., PG (IV) B.1.3. del 25 de abril de 1983.)

—. 1985. *Les mouvements de personnes ou les réalités des flux touristiques.* Ginebra, OMT. (SG/153 de enero de 1985.)

ORSTOM. 1991. *Ouidah et son patrimoine.* París/Cotonou, ORSTOM.

*Ouidah, petite anthologie historique.* Cotonou, FIT Édition, 1993.

PASQUALINI, J.-P.; JACQUOT, B. 1990. *Tourismes: organisation, économie et actions touristiques.* París, Dunod.

UNESCO. 1981. *La trata negrera del siglo XV al siglo XIX.* París. (Col. Historia General de África. Estudios y Documentos, 2.)

—. 1994. «Turismo y naturaleza: ¿fantasía o realidad?». En: *Fuentes,* UNESCO, n.º 55.

VELLAS, F. 1992. *Le tourisme.* París, Économica.

# La ruta del esclavo en el Río de la Plata: de la trata al diálogo cultural contemporáneo

Nilda Beatriz Anglarill

Un enfoque dinámico de las relaciones que se establecieron entre África, Europa y las Américas a raíz de la trata negrera consiste en interrogar a la historia acerca de la permanencia de los vínculos que existen hoy entre las dos orillas del Atlántico. En varios encuentros de especialistas se ha abordado la historiografía de la trata y las influencias recíprocas entre África y las Américas. Por una parte, la abundante literatura sobre estos temas nos ha informado sobre los modos de transacción para procurarse esclavos, la vida de los negros durante la travesía y las condiciones del trabajo forzado en las Américas. Por otro lado, se han dedicado muchos trabajos a la aportación cultural de los negros al Nuevo Mundo, sobre todo en los ámbitos religiosos, musical y lingüístico. Sin embargo, son muy escasos los análisis que tratan sobre la contribución de las sublevaciones de esclavos a la formación de la ideología de la independencia en las Américas o sobre la función de las culturas afro-americanas en las relaciones contemporáneas entre los dos continentes.

Sin duda, esto tiene mucho que ver con la diferencia establecida por Roger Bastide entre la aportación africana y la aportación europea a las Américas, pues Europa tuvo una contribución llamada noble, como la autoridad política, o el desarrollo económico e intelectual.[1] Además la cooperación entre los países independientes de África y de América está actualmente gestionada por operadores del Estado y de las organizaciones supranacionales y no –o en muy pequeña medida– por los miembros de las comunidades directamente afectadas.

Quisiera abordar en este artículo las relaciones afro-americanas desde una perspectiva histórica partiendo del diálogo cultural iniciado desde el período de la trata negrera. El espacio geográfico que abarcarán nuestras reflexiones se cen-

1. Roger Bastide (1979), p. 54.

trará de modo más especial en la región del Río de la Plata[2] durante el período colonial y los países independientes que sucedieron a la administración española. Partiré de una primera observación, a saber, la falta de estudios sobre las relaciones existentes hoy entre los países de África y los de esta región a la luz de las aportaciones africanas a la formación de las sociedades americanas.

Cuatro grandes tipos de trabajos tratan sobre el diálogo entre los países del Río de la Plata y África. Los trabajos más importantes, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo, son análisis históricos sobre la trata esclavista y la integración de los negros en la sociedad, pero la perspectiva es más jurídica que sociológica. La mayor parte de los estudios abordan la cuestión de la trata siguiendo un enfoque unilateral que procede solamente de consultar los archivos de Argentina y Uruguay, que muy rara vez han sido comparados con las fuentes africanas y europeas. Se refieren principalmente a la estructura administrativa española de la trata, la llegada de los cargamentos a los puertos del Río de la Plata y la condición jurídica que se daba a los negros en la sociedad colonial. Pero el estudio –mayoritariamente de tipo jurídico– de la inserción social de los africanos debería ser completado por trabajos sobre el mestizaje[3] o trabajos sobre la integración en los ejércitos de la independencia, lo que sería de gran ayuda para los investigadores que trabajan en el aspecto social de la trata negrera.

Un segundo tipo de estudios hace hincapié en los aspectos culturales de la trata durante el período esclavista. Pero los análisis sobre las culturas africana y afro-rioplatense nacidas con los esclavos describen sobre todo manifestaciones de carácter folclórico, con pocas referencias etnográficas o bien son ensayos interpretativos con grandes dosis de exotismo. La mayor parte de estos trabajos presentan al negro como un individuo dominado por su instinto, de naturaleza infantil y sumisa. Estas fuentes tienen el interés de que no solamente describen los fenómenos culturales, sino también y sobre todo las mentalidades y las actitudes intelectuales de la época con respecto a los africanos. A diferencia de Brasil –donde los movimientos de resistencia y las manifestaciones culturales de los esclavos han atraído la atención de los antropólogos y de los historiadores–, en la región del Río de la Plata los fenómenos culturales de origen africano han sido tratados como un apartado de los estudios generales sobre la esclavitud: el origen étnico, las fiestas, las danzas y la religión sólo se tratan rápidamente en algunos capítulos o párrafos y están basados en relatos de viajeros o en

2. Durante los siglos XVI y XVII, la denominación de Río de la Plata designaba un vasto territorio que comprendía las actuales repúblicas de Argentina, Uruguay y Paraguay. El virreinato del Río de la Plata, creado en 1776 con capital en Buenos Aires, aumentó el territorio con la incorporación de Cuyo, pero también de las regiones productoras de plata como La Paz, Oruro y Potosí para asegurar la autonomía económica de la nueva estructura administrativa.
3. Angel Rosenblat (1954), p. 127-167.

documentos de archivos, pero muy pocas veces en testimonios de los mismos protagonistas.

Tercer tipo de estudios: las monografías antropológicas sobre las manifestaciones de la cultura africana tal y como se recrea hoy en la región del Río de la Plata y sobre los nuevos fenómenos africanos. La investigación antropológica en Argentina, especialmente rica en lo que concierne a las culturas autóctonas, con una sólida información recogida sobre el terreno, ha tenido una influencia de orden metodológico en los trabajos que se han hecho sobre la población y los fenómenos culturales de origen africano. En Uruguay, los análisis sobre las manifestaciones culturales de origen africano se inscriben en la tradición iniciada por Ildefonso Pereda Valdés.[4] Uno de los temas preferidos por los investigadores especializados en el estudio de la cultura afro-rioplatense es la génesis del candombe, música y danza negras que han sobrevivido en Uruguay hasta nuestros días. El fenómeno afro-americano más estudiado actualmente es la expansión de las religiones afro-brasileñas en Argentina y Uruguay, sobre todo el *umbanda* y el *batuque*. La migración a principio de siglo de los habitantes de Cabo Verde a Argentina ha sido objeto de investigaciones sobre la organización social y las formas de integración en la sociedad de acogida. En ellos encontramos un principio de análisis de la proyección de estos fenómenos culturales en las relaciones entre los países africanos y los del Río de la Plata. Los trabajos sobre el *umbanda* y los migrantes de Cabo Verde a Argentina dan pues un esbozo de las relaciones religiosas y sociales al otro lado del Atlántico.[5]

Por último, las investigaciones sobre las relaciones entre los países del Río de la Plata y los de África[6] hacen hincapié sobre todo en el aspecto político de la cooperación. Desde luego, los trabajos hechos en este marco han profundizado en el análisis de los problemas geopolíticos de la región del Atlántico sur o en algunos aspectos institucionales de las relaciones existentes entre la Argentina y los países africanos independientes. Pero sobre todo han reproducido los mitos y las imágenes que nos hacíamos de los negros procedentes de la trata transatlántica y del período colonial.[7]

También sería interesante reflexionar sobre la existencia de un cierto paralelismo entre las relaciones nacidas de las influencias culturales procedentes de la trata negrera y las relaciones que los países del Río de la Plata –y especialmente Argentina– mantienen con los de África. En efecto, las relaciones entre países son inseparables de las relaciones entre comunidades. A la inversa, el desarrollo

4. Ildefonso Pereda Valdés (1965).
5. Alejandro Frigerio (1993), p. 92 y Marta Maffia (1993), p. 40-46.
6. La mayor parte de las monografías tratan sobre la cooperación entre la Argentina y los países de África con algunos análisis comparativos con Brasil. El caso de Uruguay se suele tratar en los estudios sobre la sub-región del «cono sur».
7. Nilda B. Anglarill (1995).

de los vínculos entre los pueblos constituye uno de los objetivos principales de la cooperación internacional. Al poner en relación estas dinámicas –las de las comunidades y las de los gobiernos– se harán más visibles las lagunas de los estudios existentes y por lo tanto será posible detectar nuevas pistas de investigación a explorar.

## Primer encuentro en la región del Río de la Plata: la invención de una cultura africana en el exilio

Si el estudio de la historia de la trata de negros en la región del Río de la Plata –que es el origen del encuentro con África– presenta lagunas, es a causa de la larga cerrazón del puerto de Santa María de los Buenos Aires al comercio negrero y a la amplitud del contrabando. En efecto, si los adelantados españoles y los comerciantes portugueses del Brasil llevaron al continente a los primeros negros desde 1530, la corona de España no autorizó el comercio hasta 1587, para luego prohibirlo en 1604. Sólo algunos permisos permitieron transgredir, a lo largo del siglo XVII, la prohibición que finalmente fue levantada gracias a los contratos de asiento que autorizaban la venta de negros en la región del Río de la Plata, firmados con Francia e Inglaterra en 1701 y 1713 respectivamente.

Está claro que el volumen del contrabando de negros que reinó tanto durante los períodos de comercio legal como ilegal hace muy difícil la evaluación del volumen global de la trata negrera.[8] Lo único que se puede afirmar es que el número de africanos que entraron legalmente en el territorio americano es poco significativo a la vista del número real de negros que entraron por el puerto de Buenos Aires y la frontera brasileña. Barcos portugueses en ruta hacia el Brasil o Colonia del Sacramento, fundada en 1680, buques franceses de paso en dirección al mar del sur, así como buques ingleses que buscaban avituallamiento introdujeron en la región del Río de la Plata toda clase de mercancías, incluidos los seres humanos venidos de África. Una parte de éstos últimos era vendida para trabajar en las minas de Potosí y de Perú con importantes beneficios para los comerciantes que los revendían en Buenos Aires a más del doble de su precio de compra.[9]

8. Para una evaluación de la trata española, ver Enriqueta Vila Vilar (1977), p. 209. La trata negrera en la región del Río de la Plata está estudiada más particularmente por Elena de Studer (1984).
9. A la llegada del buque francés *L'Amphitrite* de la Compagnie royale de l'Assiento, en 1705, dos oficiales de la corona de España compraron la mitad del cargamento (unas 138 «cabezas», o 108 «piezas de India») a 270 pesos la pieza revendida en Lima a 600 pesos; *Archivo general de Indias* (Sevilla), indiferente 2782; *Archivo General de la Nación* (Buenos Aires) y *Acuerdos del extinguido cabildo*, serie II, T. I, L. XIII, 13 de julio de 1705, p. 357.

A las lagunas referentes al número de negros introducido en la región del Río de la Plata se añade nuestra inseguridad en lo que se refiere a su destino. Según una visión complaciente, el esclavo en el servicio doméstico en una sociedad de economía de subsistencia era mejor tratado por sus amos que el esclavo de las plantaciones. Pero el comercio de negros, especialmente activo en la ruta Buenos Aires-Córdoba-Potosí, así como las condiciones de viaje y de trabajo en las minas prueban que la realidad era muy diferente.

Se sabe relativamente poco del origen étnico de los negros desembarcados en suelo americano, pues las fuentes africanas sobre el tema son insuficientes. Mientras la trata era legal, se les atribuía el origen o bien de la región donde ésta había tenido lugar o bien el del puerto de embarque; por eso encontramos referencias a la «etnia guinea» o a la «etnia cabinda», pero había una gran variedad de etnias venidas de las costas africanas o de las tierras del interior. En cambio, se sabe poco del origen de los negros procedentes del contrabando, por un lado porque no se llevaba un registro de los negros transportados y, por otro, porque los que eran introducidos ilegalmente en las Américas no siempre procedían de un mismo cargamento, sino de transacciones realizadas por los negreros entre ellos antes incluso de llegar a destino.

A esto se añaden imprecisiones de otro orden: por ejemplo, cuando se hace referencia a las nociones de identidad étnica, que suponen un reconocimiento de pertenencia a un grupo o nacionalidad, concepto engañoso ya que remite a la idea de nación en el sentido europeo del término o hace referencia a una condición (la de una nación) que no es aplicable al esclavo considerado como un «objeto». Esta idea proviene del hecho de que los negros se reagrupaban en «naciones». Entre las formas asociativas más importantes citaremos las cofradías adjuntas a las iglesias, las sociedades llamadas por el nombre de la «nación» de pertenencia de sus miembros y las organizaciones de ayuda mutua. En la región del Río de la Plata el nombre de la «nación» correspondía al de la región de donde había salido la trata negrera (Angola, Guinea), del puerto de embarque (Benin, Muela, Mina) y, sólo algunas veces, de la etnia (ashanti o sante, hausa o housa, mandinga).[10]

Las lagunas encontradas en las fuentes que acabamos de señalar plantean dificultades sobre todo cuando se busca la permanencia o la reproducción de rasgos culturales africanos «idénticos», pero mucho menos cuando se prefiere un enfoque dinámico de estos mismos fenómenos. Al entrar en contacto con las otras culturas (africana, europea o indígena), los negros transplantados a la región del Río de la Plata inventaron una nueva cultura del exilio basada en la reinterpretación y recreación de elementos en un contexto social diferente. Como sabemos, el concepto de cultura no se limita únicamente a las manifestaciones musicales y religiosas, sino que hace referencia a todo un conjunto de

10. El hecho de que las naciones no correspondieran a las etnias sino más bien a nombres geográficos ha sido señalado sobre todo por Ildefonso Pereda Valdés (1965), p. 89.

valores, normas, ideas y símbolos. En este contexto conceptual más amplio, vamos a estudiar la influencia de las culturas africanas en la formación de la sociedad, de las ideologías, y de las relaciones que los Estados del Río de la Plata mantienen actualmente con los del continente africano.

## La integración del negro en la sociedad del Río de la Plata

En Brasil se han llevado a cabo interesantes estudios sobre la integración de los negros en las sociedades americanas y sobre la discriminación social, educativa y económica de que éstos han sido objeto, poniendo así de manifiesto la precariedad de lo que se dio en llamar «democracia racial».[11] En la región del Río de la Plata, esta revisión de un tratamiento supuestamente humano de los negros y de su integración en una sociedad no racista apenas si ha tenido lugar incluso en los estudios más recientes. Por lo tanto conviene interrogarse sobre la historiografía de esta región, así como sobre el mito del encuentro armonioso de las culturas negra, española e indígena.

Una de las modalidades que permitían a los negros integrarse en el mundo de los blancos era la de comprar su libertad (manumisión). En efecto, según la ley española desde las Partidas, que datan del siglo XIII, los siervos podían comprar su libertad. Sin embargo, el Código Negro español de 1789 no contenía disposiciones generales sobre este punto en lo que concierne a las posesiones de América. Unas disposiciones especiales del Código Negro referentes a la isla La Española, que hacían referencia a los abusos por parte de los esclavos en la compra de su libertad, hicieron que se volviera a la norma romana sobre la adquisición de la libertad con todo su rigor.[12] Según la costumbre, era obligatorio que el amo liberara a su esclavo cuando éste pagaba la cantidad fijada. Pero también en esto, en la región del Río de la Plata, algunas jurisprudencias dan fe de la resistencia de los amos a liberar a sus esclavos y de la disparidad de criterios judiciales para la compra de la libertad contra la voluntad de los propietarios.[13] Para reunir el dinero necesario para comprar su libertad, los esclavos realizaban trabajos suplementarios además de las obligaciones debidas a los amos o se endeudaban con asociaciones africanas o de particulares a los que prometían pagar en especies o en diversos servicios. Algunos esclavos, desde luego pocos, tenían la suerte de ser libres por la voluntad de sus amos expresada en sus testamentos.

11. Florestán Fernandes (1972), Carlos Hasembalg (1977), p. 7-33 y Octavio Ianni (1962).
12. Lluís Sala-Molins (1992), p. 73.
13. Abelardo Levaggi (1973), p. 120-140, Eugenio Petit Muñoz, Edmundo Narancio y José Traibel Nelcis (1947), p. 377 y sig.

Los esclavos de la región del Río de la Plata también podían obtener su libertad participando en las campañas militares de consolidación de la independencia.[14] Por esto, muchos combatieron para defender Buenos Aires durante las dos invasiones inglesas de 1806 y 1807. Pero no fueron incorporados a las milicias hasta 1813, por orden de las autoridades del gobierno independiente a cambio de la promesa de su liberación al final del servicio. Sin embargo, como la fecha de su liberación se retrasaba constantemente y las condiciones de la vida militar eran especialmente penosas, muchos desertaron. Y el hecho de que algunos antiguos esclavos o descendientes de esclavos fueran ascendidos al rango de oficial por hechos de guerra no constituye una prueba suficiente para decir que habían desaparecido los prejuicios hacia la inferioridad de los negros. Es interesante profundizar en esta realidad para conocer mejor la situación de los negros alistados en las milicias, las actitudes de los soldados y criollos ante un jefe militar negro, así como las condiciones de promoción de los oficiales negros comparadas con las de los blancos. El debate remite, por supuesto, a las mentalidades de la minoría hacia la movilidad social de los negros, pero también a la cuestión de la función política que desempeñaron estos hombres en la sociedad muy militarizada de los primeros tiempos de la independencia.

¿Cuál era el grado de integración de los negros, mulatos o pardos en la sociedad de la época? ¿Qué perspectivas de trabajo tenían? ¿Tenían acceso los liberados a las escuelas y a las universidades? Sabemos la existencia de prejuicios que impedían la promoción de militares negros al rango de general y el rechazo, a finales del siglo XVIII, de entregar un diploma a un estudiante de la Universidad de Córdoba por tener unos abuelos sospechosos de tener sangre negra. Diversos estudios de carácter general sobre los negros han abierto vías que podrían llenar las lagunas existentes.[15] Otras investigaciones que podrían enriquecer el estudio de la situación social de los negros en la región del Río de la Plata podrían referirse a su nivel de vida, al acceso a la propiedad y a su incorporación a la administración pública.

La integración de los africanos en la economía de esta región también merece una reflexión profunda. La función económica del negro se ha estudiado desde tres enfoques: el tipo de trabajo realizado por la mano de obra esclava, los oficios que ejercían los liberados y el trato que recibían de sus amos. Ya hemos señalado los límites de los argumentos sobre los buenos tratos recibidos por los negros y señalado la necesidad de un análisis crítico de los estudios sobre el tema. Pese a los trabajos dedicados a los oficios ejercidos por los negros y a la situación económica de las provincias del Río de la Plata en la época de la trata negrera, queda mucho por decir sobre la función desempeñada por África y las Américas en la economía mundial debido al comercio triangular y a la función desempeñada por

14. George R. Andrews (1979), p. 85-100.
15. George R. Andrews (1989).

la región del Río de la Plata en el equilibrio de la economía española. Buenos Aires, «pariente pobre», al ser puerto de salida de la plata de Potosí y proveedora de cuero, ocupaba un lugar idóneo para la redistribución de las mercancías procedentes del contrabando. Esta cuestión es suficientemente compleja para abrir el campo de análisis y abarcar también la rivalidad luso-española en América del Sur, así como en los equilibrios y fracturas del poder europeo.

La participación de los negros en la vida política de la región es otro tema que hay que estudiar. Conocemos, aunque de manera fragmentaria, la distribución geográfica de los negros y de sus descendientes en el territorio argentino,[16] lo mismo que el «ennegrecimiento» de la población a medida que se avanza hacia las provincias del Norte,[17] así como algunos aspectos del mercado de trabajo negro.[18] Entre la investigaciones posibles señalaremos los movimientos asociativos estudiados generalmente por sus objetivos humanitarios pero cuya organización y reivindicaciones sociales y políticas son poco conocidas. Cabe incluso preguntarse si las asociaciones de ayuda mutua no pretendían restablecer los vínculos entre la región del Río de la Plata y sus comunidades de origen, incluso organizar un movimiento de retorno a la «madre África».

En este marco, también habría que preguntarse si la revolución dirigida por Toussaint Louverture pudo o no tener un impacto en los esclavos negros de la región del Río de la Plata. Los manuales escolares nos han enseñado desde siempre, en el capítulo «Antecedentes de la revolución de mayo de 1810», que cuatro hechos históricos contribuyeron a acelerar la ruptura con España: la independencia de los Estados Unidos de América, la revolución francesa, la rebelión de Tupac Amaru en Perú y la revolución de Toussaint Louverture en Haití. ¿Oyeron hablar los negros del liberador negro de Santo Domingo ya sea a través de conversaciones o de lecturas? ¿Hubo una relación entre la revolución haitiana de 1791 y la «de los negros y los franceses» que tuvo lugar en Buenos Aires en 1793?[19] La respuesta a esta pregunta y el estudio de las fuentes de otras rebeliones podrían abrir nuevas perspectivas para las investigaciones sobre la existencia o no de una cultura política entre los negros.

Otra pregunta: ¿cómo participaron los negros en el sistema electoral de la región? El estudio de la legislación electoral desde 1810 revela un campo sin explorar: la lucha de los negros por el reconocimiento de sus derechos políticos. El decreto del 25 de mayo de 1810 convocaba a «la parte principal y más sana de la población»[20] y la Asamblea General que adoptó la forma de gobierno del

16. Nicolás Besio Moreno (1939), Emiliano Endrek (1965), César García Belsunce (1976), p. 83-92 y José L. Masini (1962).
17. Concolorcorvo (1908) y Emiliano Endrek (1966).
18. José Mariluz Urquijo (1962), p. 583-622.
19. José L. Lanuza (1946), p. 151-152.
20. Acta del 25 de mayo de 1810. *Registro Oficial de la República Argentina,* tomo 1, p. 22.

nuevo Estado decidió que sólo «las personas libres» que se adherían a la causa americana podían ser electores o ser elegidos como diputados,[21] lo que en ambos casos excluía a los negros. Una de las pocas disposiciones dedicadas a los negros en 1817 establece el derecho al voto para los descendientes de esclavos (voto activo) y, a partir del «cuarto grado» de descendencia, la posibilidad de elegir y de ser elegido (voto pasivo).[22] Desde entonces, la cuestión de los ciudadanos negros no fue objeto de disposiciones separadas. Un enfoque jurídico reduccionista podría deducir una falta de discriminación política hacia los negros desde el advenimiento del nuevo Estado. Sin embargo, si se examina atentamente la dinámica social, vemos que los prejuicios de tipo racial impidieron a los descendientes de africanos acceder a responsabilidades políticas importantes. Dos personalidades de la vida política de principios del siglo XIX, Bernardino Rivadavia y Bernardo de Monteagudo, tuvieron que soportar las sospechas de ser mestizos de negros, aunque en el censo de 1810, Rivadavia fue inscrito como blanco. El «blanqueo» de las personalidades políticas y de los miembros de la burguesía local, muy extendido a lo largo del siglo XIX, pone de manifiesto la supervivencia de los prejuicios en materia de «color» o de «pureza de sangre» importados por los españoles.

El carácter idealizado, mitificado o negado del encuentro entre África y el Río de la Plata perdura en las relaciones que todavía hoy mantienen las dos regiones. Un examen riguroso de estos tres siglos de historia que tuviera en cuenta las relaciones interculturales reales, las adquisiciones, así como las divergencias y que sacara las enseñanzas del pasado daría fundamentos sólidos para la construcción de relaciones modernas entre los Estados, encargados de estimular el diálogo y la solidaridad entre las diferentes comunidades afectadas.

## Bibliografía

ANDREWS, G. R. 1979. «The Afro-Argentine officers of Buenos-aires province, 1800-1860». *The Journal of Negro History* (Washington), vol. 64, n.º 2, p. 85-100.

—. 1989. *Los Afroargentinos de Buenos Aires.* Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

ANGLARILL, N. B. 24-27 de mayo de 1994. «El estudio de la población de origen africano en la Argentina». Contribución presentada al Primer Coloquio Internacional de Estudios Afro-Ibero-Americanos, Universidad de Alcalá de Henares/UNESCO.

—. 1995. «Que pense l'Argentine de l'Afrique?» En: E. M'Bokolo (director del volumen), *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique.* París, Ediciones UNESCO.

21. «Convocatoria de elecciones para diputados a la Asamblea General», 24 de octubre de 1811. *Registro Nacional*, tomo 1, p. 186.
22. «Reglamento provisorio sancionado por el Soberano Congreso de las Provincias Unidas de Sud-América», 3 de diciembre de 1817, *Registro Nacional*, tomo 1, p. 451.

—. 1996. *Las relaciones de Argentina con África: mitos y realidades de la cooperación entre países del Sur*. Buenos Aires, Universidad de Belgrano. (Documento de trabajo n.º 2.)

BASTIDE, R. 1979. Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución sociocultural de América Latina. En: *Introducción a la cultura africana en América Latina.* 2ª ed. París, Ediciones UNESCO.

BESIO MORENO, N. 1939. *Buenos Aires, puerto del Río de la Plata, capital de la Argentina: estudio crítico de su población, 1536-1936*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Taduri.

CONCOLORCORVO. 1908. *El lazarillo de los ciegos caminantes desde Buenos Aires a Lima, 1773.* Buenos Aires, Compañía Sud-Americana.

ENDREK, E. 1965. «El mestizaje en Tucumán, siglo XVIII, demografía comparada». *Cuadernos de Historía del Instituto de Estudios Americanistas* (Córdoba), n.º 35.

—. 1966. *El mestizaje en Córdoba: siglo XVIII y principios del XIX.* Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

FERNANDES, F. 1972. *O Negro no mundo dos brancos.* São Paulo, Difusão Européia do Livro.

FRIGERIO, A. 1993. «De la umbanda al africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afro-brasileñas en la Argentina». En: Claudia Fonseca (directora del volumen), *Fronteiras da cultura horizontes e territorios da antropologia na América latina.* Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

GARCÍA BELSUNCE, C. 1976. *Buenos Aires, 1800-1830.* Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina.

HASEMBALG, C. 1977. «Desigualdades raciais no Brasil». *Dados* (Río de Janeiro), n.º 14, p. 7-33.

IANNI, O. 1962. *As metamorfoses do escravo.* São Paulo, Difusão Européia do Livro.

LANUZA, J. L. 1946. *Morenada*, Buenos Aires, Emecé.

LEVAGGI, A. 1973. «La condición jurídica del esclavo en la época hispánica». *Revista de historia del derecho* (Buenos Aires), n.º 1, p. 120-140.

MAFFIA, M. 1993. «Los inmigrantes caboverdeanos en la Argentina, una minoría invisible...». *Museo* (La Plata), vol. 1, n.º 1, p. 40-46.

MASINI, J. L., 1962. *La esclavitud negra en Mendoza; época independiente.* Mendoza, D'Accurzio.

PEREDA VALDÉS, I. 1965. «El negro en el Uruguay; pasado y presente». *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay* (Montevideo), n.º 25.

PETIT MUÑOZ, E.; NARANCIO, E.; TRAIBEL NELCIS, J. 1947. *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental.* Tomo 1. Montevideo, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

ROSEMBLAT, A. 1954. *La población indígena y el mestizaje en América.* Tomo 2: *El mestizaje y las castas coloniales.* Buenos Aires, Nova.

SALA-MOLINS, L. 1992. *L'Afrique aux Amériques: le Code noir espagnol.* París, Presses Universitaires de France.

STUDER, E. DE. 1984. *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII,* 2ª ed. Buenos Aires, Libros de Hispanoamérica.

URQUIJO, J. M. 1962. «La mano de obra en la industria porteña (1810-1835)». *Boletín de la Academia Nacional de la Historìa* (Buenos Aires), A. 33, n.º 2, p. 583-622.

VILA VILAR, E. 1977. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos.* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

# Biografía de los autores

**Joseph C. E. Adande** (Benin)
Es profesor adjunto de Historia del Arte en la Universidad Nacional de Benin. Se interesa en las artes «tradicionales» y en sus transformaciones contemporáneas. Ha publicado algunos artículos sobre el tema en obras colectivas. Citaremos especialmente «Arte y tensiones sociales en sur de Benin», en: *Strategies for survival now* (Aica, Suecia, 1995) y «Bocio, una escultura de nada que esconde todo», en: *Mélanges en l'honneur de Jean Pliya,* Cotonou, 1995.

**Nilda Beatriz Anglarill** (Argentina)
Es doctora egresada de la École des hautes études en sciences sociales de París. Actualmente investiga para el CONICET y enseña en la Universidad de Belgrano en Buenos Aires. Es miembro del Instituto de Derecho Público, de Ciencias Políticas y de Sociología de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y del Comité de Asuntos Africanos del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales. Es autora de muchos trabajos sobre África, de los que citaremos *África, teorías y prácticas de la cooperación económica.*

**Dany Bébel-Gisler** (Guadalupe/Francia)
Es socióloga y lingüista. En 1979 fundó un centro de educación popular (Bwadoubout) en el que los jóvenes con dificultades reciben una enseñanza bilingüe en criollo y francés. Es investigadora en el Centre National de Recherches Scientifiques (CNRS), de Francia, y autora de numerosas obras y artículos sobre las relaciones entre la lengua, la cultura y el poder. Desde hace diez años, está dedicada al estudio de la permanencia de los rasgos de las culturas y las civilizaciones africanas en las sociedades del Caribe. En 1974 publicó el primer método científico de escritura del criollo *(Kèk prinsip pou ékri kréyòl).* Su obra *La langue créole, force jugulée* (1975) es una autoridad en el mundo de la sociolingüística. Ha publicado entre otras: *Léonora, l'histoire enfouie de la*

*Guadeloupe* (1985); *Le défi culturel guadeloupéen. Devenir ce que nous sommes* (1989). Es responsable de diversos seminarios de enseñanza en universidades americanas. Tras haber sido catedrática en la Universidad de las Antillas y de la Guayana (UAG), actualmente está dedicada a la preparación de la segunda fase del programa de la UNESCO La Ruta del Esclavo.

**Yolande Behanzin-Joseph-Noël** (Benin)
Es historiadora e investigadora de la Martinica, catedrática en la Universidad de París-I La Sorbona. Durante veinticuatro años se ha dedicado la docencia en la Universidad de Conakry (República de Guinea) y desde hace once años en la Universidad Nacional de Benin (República de Benin). Ha publicado obras y artículos sobre la colonización francesa en Guinea y sobre la trata negrera, la abolición de la esclavitud y la presencia africana en las Antillas.

**Norbert Benoît**
Docente de carrera, ha sido profesor ayudante en el Instituto Africano y Mauriciano de Bilingüismo, y director de colegio. Es doctor en letras, en la especialidad de estudios africanos, egresado del Institut national des langues et civilisations orientales de París (INALCO). Es autor de cuentos en el CLE International de París y crítico literario de la editorial Nathan. Ha publicado un estudio sobre Loys Masson y ha presentado a autores mauricianos de habla francesa en el *Dictionnaire général des littératures* editado por PUF. Es historiador y ha publicado entre otras, una *Histoire du theâtre de Port-Louis des origines à 1923,* y *Les aventures de Jean-Baptiste Tabardin,* que narra los recuerdos de un corsario hijo de una esclava liberada. Ha publicado muchos artículos en el periódico *Le Mauricien.* Actualmente es consejero cultural.

**Yves Bénot** (Francia)
Es periodista (especialmente de *Lettres françaises*), docente en Guinea y en Ghana de 1959 a 1965, y después en Francia, historiador y ensayista. Es autor de trabajos de investigación sobre Diderot y sobre la *Histoire des deux Indes* de Raynal, sobre el África contemporánea *(Idéologies des indépendances africaines)* y sobre la historia colonial *(La révolution française et la fin des colonies; La démence coloniale sous Napoléon; Massacres coloniaux, 1944-1950).* Es presidente de la Asociación para el Estudio de la Colonización Europea, 1750-1850, de París.

**Bellarmin C. Codo** (Benin)
Es historiador e investigador, profesor ayudante en la Facultad de Letras, Artes y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Benin. Ha participado como animador en numerosos coloquios y seminarios nacionales e internacionales en los que también ha presentado comunicaciones. En su calidad de presidente de la Comisión Científica del Comité Nacional para Benin del Proyecto de la

UNESCO La Ruta del Esclavo, organizó la conferencia internacional de constitución del proyecto citado, que se celebró en Ouidah (Benin) del 1 al 8 de septiembre de 1994. Es responsable científico de la revista *Mémoire du Bénin* publicada por la Dirección de los Archivos Nacionales de la República de Benin.

**Catherine Coquery-Vidrovitch** (Francia)
Historiadora de África, profesora en la Universidad de París-VII Denis Diderot, ex alumna de la Escuela Normal Superior, directora de la formación doctoral «Dynamiques comparées des sociétés en développement», miembro de la Comisión Nacional Francesa para la UNESCO desde 1985 a 1995. Ha publicado entre otras obras: *La découverte de l'Afrique des origines au XVIII*[e] *siècle; L'Afrique noire de 1800 à nos jours; Afrique noire: permanences et ruptures; Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation; Les Africaines, histoire des femmes d'Afrique noire du XIX*[e] *au XX*[e] *siècle.*

**Jean Michel Deveau** (Francia)
Es historiador, actualmente catedrático en la Universidad de La Rochelle. Ha publicado varias obras sobre la trata negrera, como *Le commerce rochelais face à la Révolution* (1989); *La traite rochelaise* (1990); *La France au temps des négriers* (1994). Es vicepresidente del Comité Científico Internacional del Programa de la UNESCO La Ruta del Esclavo.

**Marcel Dorigny** (Francia)
Es historiador y profesor en la Universidad de París-VIII. Ha realizado trabajos sobre el liberalismo a finales del siglo XVIII y más especialmente sobre la revolución francesa y la corriente política girondina. Es miembro del Comité de Redacción de la revista *Dix-huitième*[e] *siècle* y de *Annales historiques de la révolution française.* Tiene diversas publicaciones sobre el pensamiento económico, político y social del liberalismo francés en el siglo XVIII. En la actualidad está realizando investigaciones sobre los procesos de las aboliciones de la esclavitud en las sociedades coloniales en la época de las revoluciones. Ha publicado, en colaboración con las Ediciones UNESCO, las actas del coloquio internacional de febrero de 1994, *Les abolitions de l'esclavage, 1793-1794-1848. De L. F. Sonthonax à V. Schoelcher* y prepara una obra sobre la Sociedad de Amigos de los Negros.

**Nina S. de Friedemann** (Colombia)
Es antropóloga. Ha estudiado en el Instituto Colombiano de Antropología, en el Hunter College y en la Universidad de Emory (Atlanta, Estados Unidos de América). Es profesora invitada en diversas universidades americanas, galardonada con el premio Gabriela Mistral de la Organización de Estados Americanos. Dirige la revista *América Negra* y participa en el programa de investigaciones Expedición Humana de la Universidad Javeriana (Bogotá). Ha publicado

diversos artículos, obras y comunicaciones sobre las comunidades afrocolombianas, como: *Ma Ngombe, guerriers et éleveurs à Palenque; Carnaval à Barranquilla; Criole, Criole Son del Pacífico Negro; Choco: magie et légende.*

**Dieudonné Gnammankou** (Benin)
Es filólogo (estudios eslavos) e historiador. Ha estudiado en Moscú y en París. Está llevando a cabo investigaciones sobre la presencia africana en Rusia en los siglos XVIII y XIX. Es miembro extranjero de la Sociedad Puchkin de Rusia. Ha publicado varios trabajos sobre los orígenes africanos del poeta ruso Puchkin. Es autor de una obra histórica publicada en París en 1996 que lleva por título *Abraham Hannibal, l'aïeul noir de Pouchkine.*

**Max Guérout** (Francia)
Es oficial de marina retirado. En 1982 fundó junto con algunos investigadores el Grupo de Investigación de Arqueología Naval, una asociación dedicada a la historia y a la arqueología naval. Dirige desde 1980 las excavaciones y prospecciones arqueológicas submarinas en Francia y en el extranjero (Egipto, Senegal, Trinidad-Tobago). En 1986, por iniciativa de la UNESCO, hizo prospecciones en los alrededores de la isla de Gorea en Senegal y puso en marcha un programa de investigaciones arqueológicas submarinas sobre el tema de la trata negrera que se enmarca dentro de los programas del Decenio Mundial del Desarrollo Cultural de la UNESCO. En este marco, se encarga de dirigir la elaboración de un inventario del patrimonio submarino de la Martinica. Es miembro del Laboratorio de Historia y Arqueología Marítima en la Época Moderna (laboratorio asociado CNRS/Sorbona/Museo de la Marina) y del Comité Científico Internacional del Programa de la UNESCO La Ruta del Esclavo.

**Joseph E. Inikori** (Nigeria)
Es profesor de historia en el Departamento de Historia y director asociado de investigación y currículo en el Instituto Frederick Douglass para los estudios africanos y afro-americanos de la Universidad de Rochester. Anteriormente, ha enseñado en la Universidad de Ibadán y en la Universidad Amadu Bello de Nigeria. Ha sido becario de la London School of Economics y de la Universidad de Birmingham en el Reino Unido. Es historiador especialista en economía y se interesa especialmente en el comercio internacional y en los temas del desarrollo, especialmente en el tráfico ultratlántico de esclavos en las regiones costeras del océano Atlántico. Ha publicado numerosos artículos, capítulos en obras colectivas y obras por su cuenta, como *The chaining of a continent: export demand for captives and the history of Africa South of the Sahara, 1450-1870* (1992), *The Atlantic slave trade: effects on economies, societies and peoples in Africa, the Americas and Europe* (en colaboración con Stanley Engerman, 1992), y *Forced migration: the impact of the export slave trade on African societies* (1982) como director de la publicación.

**Ibrahima Baba Kake** (Guinea) †
Era historiador, catedrático universitario y profesor de historia en el Centro de Investigaciones Africanas de la Sorbona, en los institutos Jeanson de Sailly, Charlemagne, Henri Bergson y Turgot. Director de la colección «Grandes figuras africanas» y autor de varias obras, la última de ellas *Journal d'Afrique* se ha publicado en seis volúmenes. Fue animador y coproductor de la emisión *Mémoire d'un continent* en Radio-France internationale (RFI).

**Joseph Ki Zerbo** (Burkina Faso)
Es especialista en metodología de la historia africana y autor de varias obras sobre el África negra y su historia. Es director del Centro de Estudios para el Desarrollo Africano (CEDA) de Ouagadougou (Burkina Faso).

**Hagen Kordes** (Alemania)
Es investigador-animador. Ha estudiado en París, Benin y Malasia. Es profesor del Instituto de Ciencias de la Educación en la Universidad de Münster. Se encarga actualmente de formar grupos de investigación sobre las «confrontaciones», por una parte entre inmigrados y «mayorías» (socio-pedagogía intercultural) y, por otra, entre poseedores de culturas populares/profesionales y de culturas generales/científicas (didáctica integradora). Es autor de diversas obras, como *Das Aussonderungs-Experiment* [La experiencia de la segregación]; *Einander in der Befremdung begleiten* [Asumir mutuamente lo extranjero]; *Didaktik und Bildungsgang* [Didáctica e itinerario humano]; *Entwicklungsaufgabe und Bildungsgang* [Exigencias del desarrollo e itinerario humano].

**Clément Koudessa Lokossou** (Benin)
Es historiador. Ha estudiado en la Universidad de París-I La Sorbona, es diplomado del Centro de Estudios Superiores de Turismo de París (Censier). Enseña en la Universidad Nacional de Benin y es consejero técnico en el ministerio encargado de turismo, tras haber ejercido en él importantes cargos administrativos. Ha participado en una serie de encuentros internacionales sobre el turismo y ha dado varias conferencias relativas a la historia y al turismo sobre temas diversos. Es autor de diversos escritos sobre historia y sobre turismo entre los que destacan: *La presse au Dahomey: évolution et réactions face à l'administration coloniale; Les Almoravides et le royaume du Ghana; La politique du développement du secteur du tourisme en République populaire du Bénin; L'hôtellerie en Côte d'Ivoire.*

**Robin Law** (Reino Unido)
Es profesor de historia africana en la Universidad de Stirling (Escocia) y fue profesor invitado de historia en la Universidad de York en Canadá en 1996-1997. Ha sido redactor adjunto de la revista *Journal of African History*, y autor de las siguientes obras: *The Oyo Empire C. 1600 - C. 1836* (1977), *The horse in West*

*African history* (1980), *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750* (1991); fue director de la publicación *From slave trade to «legitimate» commerce: the commercial transition in nineteenth century West Africa* (1995).

**Hughes Liborel-Pochot** (Francia)
Es profesor de letras modernas, antiguo encargado de curso en las Universidades de París-I y París-VII y participante en actividades vinculadas con la formación de docentes. Es miembro del Grupo de Investigaciones sobre el Cuento y la Oralidad en la Universidad de París-VII, dirigido por la profesora Bernadette Bricout. Es psicopedagogo en el CEREP (hospital de día para adolescentes psicóticos, en París) y psicólogo psicoanalista, miembro del CEDAGR (Centro de Estudios y de Ayuda para los Habitantes de las Antillas, Guayana y Reunión). Ha publicado *Métaphiles* y *Les fileuses, un mythe littéraire*.

**Julie Lirus-Galap** (Martinica/Francia)
Es socio-antropóloga, doctora egresada en 1977 de la Universidad René Descartes (París). Actualmente es profesora asociada en la Universidad de París-VII Denis Diderot y miembro del laboratorio de investigación Dinámicas de las Sociedades en Desarrollo (ex-tercer mundo). Es especialista en investigación pluridisciplinaria sobre el encuentro de culturas, intercambios, procesos de mestizajes culturales y movimientos identitarios de las sociedades contemporáneas del Caribe. Es autora de numerosos estudios sobre los elementos de las culturas afro-americanas y de la obra que lleva por título: *Identité antillaise* (1982). Encargada de investigación en el Centro de Roger Bastide, después en el Laboratorio Asociado 220 del Centre National de Recherches Scientifiques (CNRS) de Francia. Es directora de publicación de la revista *Mawon* dedicada a las organizaciones sociales y culturales de la diáspora antillana. Fue miembro del gabinete ministerial en Francia desde 1988 a 1993.

**Francisco López Segrera** (Cuba)
Es doctor en derecho (Universidad de La Habana), en ciencias históricas (Academia de Ciencias, Moscú) y en estudios hispánicos y latino-americanos (Universidad de París-VIII Saint-Denis). Ha impartido cursos y conferencias, como profesor invitado, sobre la historia de Cuba, del Caribe y de América Latina en más de veinte universidades de América, Europa y África, como la Universidad Johns Hopkins (Estados Unidos de América); la escuela Norman Patterson de Asuntos Internacionales; la Universidad Carleton (Canadá); el Colegio de México (México); l'UNAM (México); la Facultad Latino-americana de Ciencias Sociales, FLACSO (Costa Rica); el Consejo Latino-americano de Ciencias sociales, CLACSO (Argentina); la Universidad de São Paulo (Brasil); París-VIII (Francia); la Universidad de Santander (España); la Academia Diplomática de Viena (Austria); el Instituto de América Latina (ex-URSS); la Universidad de Zimbabwe.

**Paul E. Lovejoy** (Canadá)
Profesor eminente e investigador de historia africana en la York University de Toronto, miembro de la Royal Society of Canada. Es doctor egresado de la Universidad de Wisconsin (1973). Es autor y director de publicación de numerosas obras, como *Caravans of kola: the Hausa kola trade, 1700-1900; Transformations in slavery: a history of slavery in Africa; Salt of the desert sun: the history of salt production and trade in the central Sudan; Slow death for slavery: the course of abolition in northern Nigeria, 1897-1936* (con J. S. Hogendorn); *Unfree labour in the development of the Atlantic world* (con Nicholas Rogers).

**Florence Omolara Mahoney** (Gambia)
Es historiadora y especialista en ciencias de la educación. Ha estudiado historia en la Universidad de Londres y ciencias de la educación en la Universidad de Oxford (Reino Unido). Ha impartido clases de historia en la Gambia High School y en el Gambia College. Ha escrito *Stories of Senegambia* para sus alumnos y *Gambian creole saga: the emergence of the liberated African in the Gambia, in the nineteenth century* (inédito). En 1972-1973 fue profesora de historia africana en el Spelman College, Atlanta, Georgia (Estados Unidos de América). En 1974 fue conferenciante en la Pacific School of Religion, Berkeley, California (Estados Unidos de América). Ex-presidente del Consejo Ejecutivo de la Conferencia de las Iglesias de toda África y ex-vicepresidente de la Commission Faith and Order del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

**Patrick Manning** (Estados Unidos de América)
Es doctor en historia de la Universidad de Wisconsin. Actualmente es profesor de historia y de estudios afro-americanos y director del World History Center en Northeastern University. Es autor de: *Slavery, colonialism and economic growth in Dahomey, 1640-1960; Francophone sub-Saharan Africa, 1880-1985; Slavery and African Life* y numerosos artículos sobre la demografía y la historia económica de la trata negrera.

**Luz María Martínez Montiel** (México)
Es antropóloga e investigadora, doctora egresada de la Universidad René Descartes (París), diplomada en investigaciones africanas en el Centro de Estudios Africanos (París), catedrática de antropología afro-americana en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Está llevando a cabo investigaciones en la Escuela Nacional de Antropología y de Historia de México y coordina el programa interdisciplinario e interregional *Afroamérica: notre troisième racine* del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México. Es autora de muchas obras y artículos dedicados a las culturas africanas y afro-americanas y consejera del African Diaspora Research Project de la Universidad de Michigan (Estados Unidos de América) y del Comité Científico Internacional del Pro-

grama de la UNESCO La Ruta del Esclavo. Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias.

**Joseph C. Miller** (Estados Unidos de América)
Es historiador de África, doctor de la Universidad de Wisconsin (el profesor Jan Vansina fue el director de su tesis doctoral), especialista en historia antigua de África central, en la trata atlántica y en la esclavitud a escala mundial. Actualmente es profesor de historia en la Universidad de Virginia (Estados Unidos de América). Es autor de muchos estudios sobre la historia política y económica de Angola y sobre las tradiciones orales como fuentes históricas, entre los que citaremos: *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Ha sido redactor jefe de la revista *Journal of African History* (1990-1996); compilador a escala mundial y todos los años desde 1980 de datos biliográficos sobre la esclavitud y la trata negrera para la revista *Slavery & Abolition* (Londres, Cass), datos que han sido recogidos y publicados recientemente en la obra *Slavery and slaving in world history: a bibliography, 1900-1991*. En 1997 fue elegido presidente de la American Historical Association.

**Guérin C. Montilus** (Estados Unidos de América)
Es profesor de antropología cultural, religiosa y africana en el Departamento de Antropología de la Wayne State University de Detroit (Michigan) desde 1975. Es fundador y director del Programa de Verano de Estudios Africanos para los Estudiantes Americanos en Benin, en colaboración con el Centro de Benin de Lenguas Extranjeras (CEBELAE), Universidad Nacional de Benin. Autor de: *Dieux en diaspora; Dompin: the spirituality of African peoples* y diversos artículos sobre el vudú haitiano y el adja de Benin. Es diplomado de la Universidad de Haití, de la Sorbona, Universidad de París, de la Universidad Católica de París, y del Departamento de Antropología de la Universidad de Zurich.

**Kazadi wa Mukuna** (Zaire)
Es etnomusicólogo. Ha estudiado en la Universidad de California (Estados Unidos de América) donde obtuvo su doctorado en etnomusicología. Es también doctor en sociología (Universidad de São Paulo). Es conocido especialmente por su contribución al estudio de la música tradicional africana en el continente y en las Américas, y al de la música urbana en Zaire y en Brasil. Es autor de muchas obras y trabajos de los que citaremos: *The characteristic criteria in the vocal music of the Luba-Shankadi children; Contribuição Bantu na música popular Brasileira; L'évolution de la musique urbaine au Zaïre durant les dix premières années de la Deuxième République (1965-1975); The changing role of the guitar in the urban music of Zaïre*. Actualmente es profesor asociado del Departamento de Música en la Kent State University (Estados Unidos de América).

**Kabengele Munanga** (Brasil)
Es doctor en antropología social, profesor de antropología y subdirector del Centro de Estudios Africanos de la Universidad de São Paulo desde 1980. Fue director del Museo de Etnología y Arqueología de la Universidad de São Paulo desde 1983 a 1989. Ha enseñado en la Universidad Nacional del Zaire de 1969 a 1975, en la Escuela de Sociología y Política de São Paulo (1977), en la Universidad Candido Mendes de Río de Janeiro (1977), en la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1979-1980). Ha publicado numerosas obras y artículos sobre la comunidad afro-descendiente del Brasil, principalmente en los ámbitos de las relaciones raciales, de la cultura, de la identidad, de los movimientos negros, etc., como *Negritude: usos e sentidos* (1986); *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial* (1996).

**Alphonse Quenum** (Benin)
Es doctor en teología, historiador y sociólogo, especialista en el tema negrero. Autor de la obra *Les églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e^ au XIX^e^ siècle,* así como de diversos artículos y trabajos sobre los problemas sociales en África y en el mundo. Es investigador y profesor en el Instituto Católico de África Occidental. Es colaborador de *La Croix* y *L'Événement* de París.

**Jacqueline Roumeguère-Eberhardt** (Francia)
Es socióloga, cineasta, directora honoraria de investigación en el Centre National de Recherches Scientifiques (CNRS) de Francia (proyecto: geografía totémica de África). Ha recibido enseñanza en las escuelas de iniciación venda y en la de los magombwe de Zimbabwe antes de ampliar sus horizontes hacia otras sociedades de África. Estudió en la Sorbona en París. Tiene el privilegio de contar con varias identidades culturales: francesa, venda y masai. Es autora de muchos artículos y obras, como *Pensées et sociétés africaines: essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est* (1ª ed.: Mouton, 1963, 2ª ed.: Publisud, 1986); *Le signe du début de Zimbabwe* (Publisud, 1982); *Quand le python se déroule* (Laffont, 1984); *Les hominidés non identifiés des forêts d'Afrique* (Laffont, 1990); *La relativité culturelle* (obra colectiva, Publisud, 1997).

**Lluís Sala-Molins** (Francia)
Catalán de origen, es profesor de filosofía política en la Universidad de Toulouse-II. Es autor de varias obras sobre las perversiones del derecho y sobre los tratamientos jurídicos de la esclavitud. Ha publicado el *Code noir ou le calvaire de Canaan* (1987) y *L'Afrique aux Amériques. Le Code noir espagnol* (1992). Es miembro del Comité Científico Internacional del Programa de la UNESCO La Ruta del Esclavo.

**Roger Somé** (Burkina Faso/Italia)
Es doctor en filosofía de la Universidad de Estrasburgo y autor de varios artículos sobre las artes y la estética del África negra y sobre todo de la obra *Anthropo-*

*logie, philosophie et art,* editada por L'Harmattan. Actualmente es miembro del Consejo de Administración de la revista *Journal des africanistes* del Museo del Hombre y también está inscrito (de acuerdo con el sistema francés de promoción de investigadores) en la lista de calificación de las funciones de maestro de conferencias de las Universidades (sección 18: artes, estética, ciencia del arte), del Museo Nacional de Historia Natural (sección 20: Antropología, etnología, prehistoria) y es animador en el Hogar de los Trabajadores Jóvenes de Pontoise (Francia).

**Jean-Pierre Tardieu** (Francia)
Es doctor y profesor de civilización hispanoamericana en la Universidad de Clermont-Ferrand, miembro del CIAEC de la Nueva Sorbona. Trabaja sobre la mentalidad colonial española y, más especialmente, sobre los negros de las antiguas posesiones hispánicas. Ha publicado sobre estos temas numerosos artículos y obras, como: *Le destin des Noirs aux Indes de Castille* (1984); *Noirs et Indiens au Pérou. Histoire d'une politique ségrégationniste: XVIe-XVIIe siècles* (1990); *Le nouveau David et la réforme du Pérou* (1992); *L'Église et les Noirs au Pérou* (1993); *L'Inquisition de Lima et les hérétiques étrangers: XVIe-XVIIe siècles* (1995); *Noirs et nouveaux maîtres dans les «vallées sanglantes» de l'Équateur, 1778-1820* (1996); *El negro en el Cuzco* (1996).

**Mame-Kouna Tondut-Sène** (Senegal)
Es profesora de letras e investigadora en ciencias humanas. Desde 1969 a 1978, ha enseñado y colaborado en diferentes publicaciones culturales, entre otras, en las páginas literarias del diario de Dakar *Le Soleil*, la revista *Demb-ak-Tey/Les cahiers du mythe* del Centro de Estudio de Civilizaciones del Ministerio de Cultura y la revista de las Nouvelles Éditions africaines (NEA) y de la Fundación Senghor, *Éthiopiques*. Ha participado en la redacción del *Dictionnaire des littératures de langue française* (Bordas, 1984). Desde 1978 vive en Ginebra, donde participa activamente en diversos círculos socioculturales relacionados con el sistema de las Naciones Unidas.

**Jean-Norbert Vignondé** (Benin)
Es doctor en literatura general y comparada, diplomado en literaturas africanas y civilizaciones del Tercer Mundo. Ha estudiado en la Universidad de París-III La Sorbona. Durante mucho tiempo se ha dedicado a la enseñanza en Benin, Togo y sobre todo, Gabón. Actualmente vive en Francia donde, junto a sus funciones administrativas en la Inspección Académica de la Gironde, enseña la literatura francófona del África negra en la Universidad de Burdeos-III. Es autor de numerosos artículos en *Research in African literature* (Estados Unidos de América), *Notre Librairie* (París), y otros, y también de una recopilación de proverbios fon de Benin: *Lò* (1983) y de una antología de la crítica negro-africana: *Le discours critique négro-africain de langue française* (1995).

**Sheila S. Walker** (Estados Unidos de América)
Es directora del Center for African and African American Studies, profesora del Annabel Irion Worsham Centennial en letras y ciencias humanas y profesora de antropología en la Universidad de Texas (Austin). Diplomada en ciencias políticas del Bryn Mawr College y doctora en antropología de la Universidad de Chicago. Ha impartido la docencia en la Escuela Superior de Educación (Graduate School of Education) y en el Departamento de Estudios Afro-americanos de la Universidad de California en Berkeley y también en el Departamento de Antropología del College of William and Mary en Virginia. Ha publicado obras y artículos de carácter académico, así como artículos dirigidos al público general sobre África y la diáspora africana y también ha participado en diferentes películas de televisión retransmitidas a escala nacional.

**Olabiyi B. Yai** (Benin)
Es profesor y director del Departamento de Lenguas y Literaturas de África y de Asia en la Universidad de Florida. Ha realizado sus estudios en La Sorbona y en la Universidad de Ibadán. Ha impartido la docencia en la Universidad Nacional de Benin, en las universidades de Ibadán, Ife, Bahía (Brasil) y Birmingham (Reino Unido).